Costanzo Preve

IDEOLOGIA ITALIANA

saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia

Vangelista

Costanzo Preve

IDEOLOGIA ITALIANA

saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia

Vangelista

Quand'ero giovane erano i vecchi i miei maestri.
Lasciai fuoco per forma fino a spegnermi.
Soffrivo come un metallo che fosse forgiato.
Andavo a scuola dai vecchi per imparare il passato.

Ora che sono vecchio ho per maestri i giovani.
Quel che non può modellarsi deve essere infranto o piegato.
Lezioni mi torturano che riaprono antiche suture.
Vado a scuola dai giovani per imparare il futuro.

Robert Frost, *Quel che dissero i cinquant'anni*

Amo il mio lavoro e gli dedico cure continue.
Ma mi scoraggia oggi questa grande lentezza nei risultati.
È colpa del tempo. Il giorno diventa sempre più scuro.
Il vento soffia e la pioggia sconvolge ogni cosa.
Preferirei guardare, piuttosto che scrivere.

Costantino Kavafis, *Dipinti*

In verità io non voglio separare e distinguere.
Resterei solo troppo a lungo — più della mia durata — e amo invece la compagnia.
Da intruso che vuol farsi perdonare è il mio sorriso abituale.
La verità divide — è una mia bella frase.

Giovanni Giudici, *La coscienza sporca*

Introduzione

Questo saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia è ispirato ad una ipotesi interpretativa relativamente semplice, che renderemo immediatamente esplicita. In breve: la tradizione marxista italiana che si è maggiormente sviluppata, fino a diventare egemone storicamente e largamente conosciuta all'esterno, e fino a diventare sinonimo di «marxismo italiano» *tout court*, è stata l'interpretazione del marxismo in chiave di «filosofia della prassi». Si è trattato di un'interpretazione del marxismo che non ne sottolineava volutamente gli aspetti di «filosofia» (secondo un'interpretazione comune a Sartre come a Bloch, a Lukács come a Kosík), oppure quelli di «scienza» (secondo un'interpretazione tipica delle correnti maggioritarie del marxismo della II e della III Internazionale, da Engels fino al materialismo dialettico sovietico), ma che ne enfatizzava invece gli aspetti di orientamento pratico, attivistico, politico. La «filosofia della prassi» come *ancella della politica*, in poche parole. Certo, non sono mancati in Italia marxisti autorevoli che hanno coltivato sia la «filosofia» che la «scienza» marxiste, innestandole quasi sempre su preesistenti correnti autoctone o internazionali. Ma essi sono spesso stati in un certo senso «al margine» della filosofia della prassi stessa, come se fosse in fondo un peccato da espiare ed una vergogna da nascondere il fatto di non fornire indicazioni concrete che potessero servire *immediatamente* da suggerimenti utilizzabili per la lotta politica, anzi per l'«elaborazione della linea politica», vista come l'alfa e l'omega di ogni riflessione teorica.

Ebbene, la nostra interpretazione è invece che in Italia di vera e propria «filosofia della prassi» ce n'è sempre stata molto poca, anzi pochissima, perché è sempre prevalso un perverso meccanismo manipolatorio, che ha sistematicamente «selezionato» della riflessione teorica soltanto quello che poteva essere utiliz-

zato empiricamente qui e subito per avallare, legittimare e giustificare una determinata linea politica, scelta quasi sempre per ragioni magari nobilissime e concretissime, ma del tutto estranee alla riflessione teorica strategica. È questa, allora, *l'ideologia italiana*. Non la «filosofia della prassi», dunque, ma il primato empirico della pratica politica. La pratica politica, però, non è in alcun modo la prassi. Mentre infatti la nozione di «prassi» allude alla totalità dinamica e processuale della vita, e include l'intera riproduzione del modo di produzione, integrandone le dimensioni culturali, politiche ed economiche, la pratica politica si muove esclusivamente al livello della riproduzione degli apparati di rappresentanza politica della società capitalistica. I politici di professione, onesti o disonesti, colti o ignoranti, devoti o opportunisti che siano, si muovono esclusivamente a questo «livello» della riproduzione dell'essere sociale complessivo. Se la loro «pratica», che pure riflette un piano reale e concreto dell'essere, finisce con il dirigere la «prassi» complessiva, quest'ultima impallidisce e svanisce progressivamente, fino a svuotarsi e ad annullarsi nichilisticamente.

Questo svuotamento, almeno in Italia, si è esibito sotto gli occhi di tutti fra il 1989 e il 1991, in cui il Partito Comunista Italiano si è sciolto dando vita a due formazioni diverse e rivali, il Partito Democratico della Sinistra, da un lato, programmaticamente e quasi provocatoriamente disinteressato alla teoria marxista frettolosamente sostituita con un cocktail di Habermas, Dahrendorf, Rawls, Bobbio, eccetera, e il Partito della Rifondazione Comunista, dall'altro, che non è affatto nato su di una ipotesi strategica di comunismo fondata su di una teoria discussa e presa sul serio, ma su di un'identità resistenziale di militanza e di fedeltà ad una tradizione. Prima di queste date, d'altra parte, si era già consumato il rapporto con il marxismo sia della generazione del Sessantotto e del Settantasette, approdata in massima parte a forme postmarxiste di coscienza culturale e politica (in generale «ad un solo obbiettivo», come il femminismo, il pacifismo e l'ecologismo), sia della comunità accademica ed universitaria, distaccatasi dalle superficiali mode marxiste degli anni Settanta per rifluire nell'ostentato culto dello specialismo e del

settorialismo non più vissuti con disagio e coscienza infelice, ma rivendicati con provocatoria voluttà.

È questa dunque l'ipotesi interpretativa di questo saggio: l'autoannientamento, l'autodissoluzione, ora dolorosa ora grottesca, di una filosofia della prassi che era in realtà quasi sempre stata (salvo eccezioni) una forma di primato e di direzione della pratica politica sulla prassi stessa, con il risultato di produrre un impersonale meccanismo di selezione e di manipolazione «praticistica» della teoria, che non veniva presa in considerazione per il suo valore di (eventuale) verità o falsità, ma soltanto per la sua diretta utilizzabilità tattica in chiave di «primato della politica» (nel senso che i francesi danno all'espressione, intraducibile in italiano, ma efficacissima, di *politique politicienne*). Alla fine, questa «politica di politicanti» non ha ucciso la teoria (Occhetto non può certo «uccidere» Gramsci!), ma l'ha resa nichilisticamente irrilevante, ridicola, quasi oscena.

In altra sede, abbiamo definito tutto questo «nichilismo». Altri hanno usato differenti espressioni. Ad esempio Lukács ha definito l'essenza dello stalinismo in termini di sistematico primato della tattica sulla strategia. Se questo è lo stalinismo (ma la definizione è certo insufficiente) l'Italia è stato sempre il paese-guida dello stalinismo. Certo, c'entrerà qualcosa anche la *longue durée* della controriforma, del protestantesimo mancato, dello spagnolismo, del soffocante conformismo cattolico, del nicodemismo, della dissimulazione onesta, eccetera. In proposito, è stata scritta un'intera biblioteca, da De Sanctis a Gobetti. Volutamente, non intendiamo entrare in questi strati geologici della coscienza nazionale. Chi scrive non è un geologo, ed è del tutto ignorante sulla deriva dei continenti. La *longue durée* opportunistica e trasformistica della storia nazionale degli intellettuali è innegabile.

Siamo il paese in cui il fascismo è stato al potere, mentre il comunismo ha conosciuto solo l'opposizione, e dove è giunto al potere, è stato ben presto riassorbito nella tradizione nazionale del trasformismo. Questo saggio, però, non intende in nessun modo spingersi oltre, dal momento che su questa strada è inevitabile riproporre considerazioni generiche sull'eccezionalità

positiva o negativa degli italiani, e la letteratura su questa eccezionalità positiva (da Gioberti in poi) o negativa (da Gobetti in poi) è sterminata, avendo nutrito per decenni le polemiche fra laici (sostenitori della riforma protestante mancata, e dunque dell'eccezionalità negativa) e cattolici (sostenitori del primato morale e civile degli italiani, popolo papale e cattolico, dunque dell'eccezionalità positiva). È invece più produttivo tornare all'ipotesi di partenza, e chiederci ancora una volta se sia plausibile ripercorrere l'accidentato cammino della storia delle idee marxiste in Italia sotto l'angolo visuale del primato della pratica politica sul complesso di produzione della teoria. Riteniamo di sì, e pensiamo che questo approccio si differenzi (ed anzi si contrapponga) ad almeno altri due approcci possibili, che legheremo rispettivamente ai nomi di Norberto Bobbio e di Ludovico Geymonat. Vorremmo chiarire subito dove si situa esattamente la diversità dell'approccio di questo saggio da queste insigni tradizioni teorico-interpretative, perché in questo modo il lettore può apprezzare meglio la natura complessiva dell'approccio metodologico proposto.

Norberto Bobbio si è occupato per decenni del marxismo italiano, in generale con monografie acute e precise (come quelle su Gramsci), in cui non ha mai mancato di proporre una propria personale interpretazione. Filosofo della politica, ha sempre tenuto metodologicamente ben distinti i due campi dell'agire politico e dell'agire economico (il che fa a nostro avviso di Bobbio — come argomenteremo più avanti — un pensatore molto più «crociano» di quanto si immagini o si creda), con il risultato di diventare il pensatore italiano *par excellence* della democrazia intesa come sistema di procedure formali di legittimazione e di governo. In questo modo (e ciò può essere detto anche per pensatori a lui affini, come lo storico delle idee comuniste Massimo Salvadori) la storia del marxismo e del comunismo diventa soprattutto la storia dei rapporti di queste due entità con il problema della «democrazia», a sua volta sostanzialmente identificato con la questione del pluralismo elettorale, della conformità allo «stato di diritto» borghese-capitalistico, alla classica divisione dei poteri della tradizione costituzionalistica liberale, ai limiti

del potere delle maggioranze elettorali che si esprimono in un governo, alle garanzie individuali e collettive che si offrono ai dissenzienti che accettano a loro volta le regole del gioco.

La democrazia come regole del gioco, per dirla in breve. Non vogliamo certo irridere a questo approccio, tutt'altro. È però giusto rilevare subito che se si decide di ricostruire la logica teorica complessiva del dibattito marxista sulla base della questione delle forme costituzionali del sistema politico, relegando l'estorsione del plusvalore ai «lavoratori produttivi» in un limbo nebuloso per economisti di professione, si giunge ad un impoverimento assai marcato dell'analisi, e i «marxisti» vengono allora bobbiamente classificati sulla base della dicotomia fra «democratici» (sostenitori cioè della democrazia rappresentativa pluripartitica ad economia di mercato) e «non democratici» (sostenitori di un'economia pianificata autoritariamente a partito unico e a sindacato di stato). Questa questione è certo fondamentale, ma su questa base metodologica il novanta per cento del dibattito sul capitalismo ed il suo destino storico viene azzerato, o meglio viene ridotto alla questione della vittoria dei «comunisti» in una elezione pluralistica «reversibile», come se il comunismo fosse un'opinione politica «pura» da proporre in un mercato delle idee. Può anche darsi che sia così (ma non lo crediamo, senza essere per questo sostenitori dell'illiberalità e del totalitarismo), ma se è così, allora il capitalismo non è un modo di produzione, ma la ricaduta economica accidentale di un sistema politico liberaldemocratico che ne rappresenta il *primum* metodologico ed il fondamento ontologico. Non ci si deve allora stupire che, se si decide di accettare il terreno di Bobbio come l'unico perseguibile, gli si dia ragione in tutto, come avvenne nel 1976 nel noto dibattito su stato e democrazia pubblicato sulla rivista «Mondoperaio». Su questo terreno Bobbio ha effettivamente ragione, non ci sono santi: come negare che la democrazia, se è tale, non è soltanto sostanziale, ma è anche formale? Per chi coltiva con serietà il pensiero dialettico, come è possibile negare seriamente che forma e contenuto fanno parte integrante di un unico complesso ontologicamente unitario, e che non si può avere «democrazia sostanziale» senza la contestuale organizza-

zione giuridica di un sistema funzionante di garanzie formali? In questo modo, però, la storia complessiva del marxismo perde di significato, e Gramsci diventa un pensatore inferiore a Craxi (perché è indubbio che Gramsci *non* era *tout court* per la democrazia pluripartitica capitalistica, mentre Craxi è un indiscusso difensore non solo delle elezioni pluripartitiche, ma addirittura del metodo proporzionale, che è indiscutibilmente più democratico e rappresentativo di quello uninominale e maggioritario). Un «bobbiano» dirà certamente che le cose sono più «complesse». Non dubitiamo affatto che esse siano più «complesse». In questa sede, però, vogliamo ribadire che la riduzione del marxismo a teoria della politica, da un lato, e l'ulteriore riduzione della teoria della politica a teoria delle procedure di rappresentazione dei soggetti (come se i soggetti da «rappresentare» fossero già costituiti dalla mano invisibile della «società», data per presupposta), dall'altro, non permettono metodologicamente di cogliere il nesso fra marxismo, economia, politica e filosofia. Così avviene a nostro avviso in Bobbio. L'economia è abbandonata agli economisti (cioè ai capitalisti), la filosofia è riformulata alla Abbagnano come una forma di empirismo esistenzialistico, ed il marxismo diventa una *cattiva* teoria della politica (che per diventare «buona» deve diventare semplicemente liberaldemocratica).

Ludovico Geymonat ha sostenuto per decenni, sia nella sua fase neopositivistica sia nella sua ulteriore fase «materialistico-dialettica», che il problema essenziale, primario, strutturale, della tradizione italiana del marxismo consisteva nel suo cattivo rapporto con la scienza moderna e con i suoi procedimenti. Riprendendo temi già presenti in Cattaneo (ma anche in Vailati), Geymonat ha sempre insistito sul fatto che un marxismo di saggisti, letterati, storici e filosofi non è e non può essere un buon marxismo, dal momento che la questione cruciale del Novecento è quella del metodo e dell'impresa scientifica. A differenza di Galvano Della Volpe (come chiariremo più avanti), Geymonat ha sempre detto di voler conciliare il metodo scientifico con la dialettica, ed è perciò sempre stato un «filosofo» a tutti gli effetti

(oltre che, ovviamente, uno dei maggiori storici della filosofia del Novecento italiano). Il problema teoretico (si noti bene, «teoretico», non storico) che vorremo qui porci è però questo: è vero che la *grande* questione del marxismo italiano del Novecento è stata quella del suo cattivo e reticente rapporto con l'impresa scientifica moderna? È vero che c'è sempre stato troppo Hegel e poco Galileo?

Chi scrive non crede né l'una né l'altra cosa. È infatti vero (e ci soffermeremo su questo più avanti) che il primo grande dibattito sullo statuto teorico del marxismo italiano, quello triangolare fra Labriola, Croce e Gentile, è avvenuto fra filosofi e non fra scienziati. Ma forse che la concezione della scienza di Croce non era quella di altri insigni «scienziati di professione» dell'epoca, come Poincaré e Mach? Certo, questa «filosofia della scienza» può non piacerci (e chi scrive non la condivide), ma non possiamo dire che essa sia stata una filosofia di persone che ignoravano l'impresa scientifica (forse che Mach e Poincaré la ignoravano?). Più in generale, questa impostazione geymonattiana può far pensare che Gramsci e Togliatti, se avessero avuto una maggiore cultura scientifica, e non soltanto una formazione letteraria e filosofica, avrebbero potuto impostare su basi più solide la tradizione marxista italiana. Chi scrive non lo crede affatto. Gramsci era un ex-studente di lettere con una preparazione prevalentemente filologica e linguistica, ma nel suo contrasto di fondo con Bordiga (che era un ingegnere, e per di più un ingegnere «coi fiocchi», dotato di una saldissima conoscenza dell'impresa scientifica) era a nostro avviso Gramsci ad aver ragione, non Bordiga, anche se Gramsci connotò il marxismo in termini di «filosofia della prassi», e Bordiga lo connotò sempre in termini di «materialismo dialettico». Per ciò che concerne Togliatti, è giusto dire che egli si circondò di letterati crociani (e gentiliani) e di retori di salotti romani, mentre non lasciò spazio a proposte come quelle di Geymonat di maggiore «scientificizzazione» del marxismo. Se questo avvenne, però (come cercheremo di mostrare nel terzo capitolo della prima parte di questo saggio, dedicato a Togliatti), non fu certo per «insensibilità letteraria» alla cultura scientifica (Togliatti anzi pensava che la borghesia capi-

talistica non sarebbe stata capace di sviluppare le forze produttive, e che il socialismo avrebbe vinto proprio per la sua maggiore capacità economica in questo campo: e non esiste notoriamente capacità economica vincente senza scienza, innovazione, tecnologia). Questo avvenne perché lo «storicismo» di Togliatti non era il frutto di una «trascuratezza» verso la scienza, ma era invece l'involucro necessario, ideologicamente necessario, di tutta la sua linea politica di via italiana al socialismo. Con questo, non vogliamo dire che Geymonat non abbia avuto grandi intuizioni e non abbia avuto spesso ragione su cose essenziali (come nella sua critica al «luddismo» intellettuale presente anche nel Sessantotto degli studenti). In questa sede, ci limitiamo a dire che, così come non crediamo all'ipotesi bobbiana della decisività della questione della forma politica della democrazia rappresentativa, analogalmente non pensiamo che la questione decisiva del marxismo italiano sia stata quella del suo rapporto con la «scienza». La questione decisiva, a nostro avviso, resta a tutti gli effetti quella del rapporto malsano fra processo di produzione della teoria, o meglio degli elementi «strategici» della teoria, e processo di selezione e manipolazione da parte di ceti politici professionali spesso deideologizzati e filosoficamente nichilisti, con la subordinazione del processo di produzione al processo di «valorizzazione» politica di essa. Per usare un termine a suo tempo impiegato da Karl Marx, il tema fondamentale è quello della *sottomissione reale* (si badi bene, «reale», non solo formale) della teoria alla pratica politica, della strategia per il comunismo alla tattica elettorale della sinistra.

Stabilito questo principio metodologico, non abbiamo cercato di forgiare a martellate l'intera vicenda marxista italiana in questo stretto letto di Procuste. Il lettore interessato al dibattito ideologico marxista in Italia può anzi leggere questo saggio anche se non ne condivide per nulla l'impostazione metodologica. Per ragioni di chiarezza, abbiamo ritenuto opportuno dividere l'esposizione in due parti, proponendo anche di considerare come data-spartiacque nella storia del marxismo italiano non il 1945, cioè la fine della seconda guerra mondiale e la vittoria del-

la Resistenza, ma il 1956, cioè la «riapertura della catena dei perché», come scrisse a suo tempo Franco Fortini, con un'espressione che troviamo quasi «perfetta» nel suo suggerimento storico-filosofico. Confessiamo di aver esitato a lungo prima di decidere per questa scelta di periodizzazione. Non sarebbe stato giusto forse valorizzare maggiormente il 1921, data della fondazione del Partito Comunista d'Italia, sezione italiana della Terza Internazionale? Non sarebbe stato opportuno sottolineare di più il triennio 1943-45, che fu a tutti gli effetti un triennio periodizzante, e che l'attuale ondata storiografica «revisionista», che sull'onda degli scritti di De Felice tende a rivalutare e a rilegittimare il fascismo di Mussolini (cui si rimprovera al massimo come una «colpa lieve» l'alleanza con Hitler!), vuole invece mettere quasi «in soffitta»?

Da un punto di vista storico, è giusto insistere sugli anni 1921 e 1945. Questo, però, è un saggio di storia delle idee, e la storia delle idee non ha sempre automaticamente la stessa periodizzazione della «storia storica». Palmiro Togliatti visse fino al 1964, ma il «togliattismo», a nostro avviso, fu soprattutto un fenomeno ideologico degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta, ed a partire dal 1956 esso fu contestato apertamente da correnti (come l'operaismo di Raniero Panzieri) che sono invece difficilmente concepibili prima di quella data. Più in generale, la questione della non sincronizzazione fra momento di produzione di un pensiero e momento della sua conoscenza è complicata in Italia dal caso di Gramsci, che scrisse i suoi *Quaderni* a cavallo fra gli anni Venti e Trenta, e che cominciò veramente a «contare» come pensatore originale a partire dagli anni Cinquanta. Come si vede, la periodizzazione è una brutta gatta da pelare.

Abbiamo diviso la prima parte in tre distinti capitoli, dedicati rispettivamente alle origini del dibattito marxista italiano (Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo, gli «economisti» eccetera), a Gramsci ed infine a Togliatti. Il lettore esperto non vi troverà forse rilevanti novità metodologiche, ma pensiamo che alcune questioni, peraltro ben note agli esperti, vi siano sottolineate in modo originale, per permettere al principiante eventualmente desideroso di informarsi in modo maggiormente «obiettivo» di

cogliere alcuni punti teorici rilevanti. Alcuni «giudizi» sono forse eccessivamente «recisi», ma crediamo che sia meglio l'unilateralità che la «pappa concordistica». A proposito di Labriola, sul quale esiste un'ampia bibliografia critica, abbiamo voluto sottolineare che questo insigne «filosofo della prassi» non sfugge neppure lui alla scissione fra teoria e prassi. L'importanza di due filosofi assolutamente *non* comunisti come Gentile e Mondolfo (l'uno prima liberale e poi fascista, l'altro socialdemocratico riformista) nella fondazione della «filosofia della prassi» viene segnalata. Segnalate vengono anche le interessantissime «anticipazioni» (di Croce come di Loria, di Pareto come di Graziadei) del dibattito economico di inizio secolo in rapporto a posizioni che negli anni Sessanta sembrarono «nuovissime» (da Sraffa a Napoleoni), e che invece spesso ricalcavano in modo quasi letterale formulazioni già perfettamente compiute. Si è infine deciso (ma questo non è che «comune senso del pudore») di segnalare espressamente come teorico di prima grandezza anche il Bordiga del prefascismo. L'uomo non scrisse forse testi di *standard* universitario, ma mostrò di capire abbastanza bene la natura imperialistica della prima guerra mondiale, e di rappresentare la variante «italiana» di una corrente internazionale, quella del determinismo e del «crollismo» capitalistico, che furono poi incarnate rispettivamente da Bucharin e da Grossman. Vi è però una ragione più importante che ci ha convinto a terminare con Bordiga il primo capitolo della prima parte. Siamo convinti che il pensiero di Gramsci non sia adeguatamente comprensibile se non lo si intende come una «risposta teorica» a Bordiga. Studiare Gramsci senza Bordiga è come studiare Marx senza Hegel. Gramsci non è solo l'alternativa tattico-politica a Bordiga (il fronte unico contro la pratica dell'offensiva). Egli ne è anche e soprattutto l'alternativa teorico-filosofica di fondo.

Abbiamo deciso di «parlare bene di Gramsci», ma questa in Italia non è certo una novità. Parlare bene di Gramsci è come parlare bene di Garibaldi. Bisogna vedere però *in che modo* si parla «bene» di Gramsci. Per quasi cinquant'anni «parlare bene di Gramsci» è stata in Italia e all'estero una moda conformistica, dal momento che Gramsci serviva da doppio ideologo della le-

gittimazione, per la via italiana al socialismo, in primo luogo, per un marxismo antidogmatico, creativo e non-sovietico, in secondo luogo. Come il patriottismo, anche il povero Gramsci, senza sua colpa, è divenuto l'ultimo rifugio delle canaglie. La «grandezza» di Gramsci è indubbiamente stata quella di aver cercato di pensare fino in fondo l'autonomia strategica della rivoluzione in Occidente. La sua «ambiguità» (per riprendere qui l'insuperabile espressione di Perry Anderson) è stata quella di «pensare» la rivoluzione in Occidente sulla base di una situazione molto arretrata come quella italiana (anche se è possibile sostenere che questa ambiguità è stata proprio l'aspetto più «leninista» di Gramsci: anche Lenin pensò la rivoluzione anticapitalista a partire da una situazione arretrata come quella della Russia zarista). In ogni caso, crediamo che Anderson colga nel segno quando individua la maggiore «ambiguità» di Gramsci nell'insanabile contraddizione fra la strategia (inevitabilmente) autoritaria della guerra di posizione e le esigenze della democratizzazione sociale e della sovranità politica individuale dei militanti.

La nostra accettazione della tesi di Anderson su Gramsci è il presupposto esplicito che fa da «ponte» all'interpretazione qui proposta di Togliatti come personaggio-chiave del marxismo italiano del Novecento. Oggi «parlare male» di Togliatti è di moda, fino alle farneticazioni che lo hanno voluto corresponsabile della morte dei «nostri» soldati in Russia nel 1943. Questa non è però che bassa cucina polemica, su cui non vale la pena di spendere sforzi di comprensione filosofica. Togliatti è stato in un certo senso lo «Stalin di Gramsci» (nel senso per cui Stalin è stato lo Stalin di Lenin), cioè colui che ha «realizzato» la strategia della guerra gramsciana di posizione nell'unico modo possibile dopo Yalta e la seconda guerra mondiale: la guerra di posizione fra capitalismo (in regresso) e socialismo (in progresso) concretizzata come costruzione di casematte e trincee «legali» del socialismo in una società come quella italiana. In questo senso, riteniamo che Togliatti non abbia «tradito» Gramsci, ma lo abbia in fondo applicato nell'unico modo «realistico» possibile. Nello stesso tempo, vi sono a nostro avviso due punti cruciali in cui Togliatti *non* è a nostro avviso il prosecutore e legittimo ere-

de di Gramsci: da un lato, il suo storicismo ci sembra non una filosofia della radicale laicizzazione dei contenuti metafisici delle religioni, ma una vera e propria «religione della politica» (e così interpreteremo la definizione data da Luporini allo storicismo, e da noi condivisa fino in fondo); dall'altro, la direzione politica *sulla* cultura, che Togliatti sempre rivendicò, e attuò quotidianamente (a differenza di molti suoi successori troppo ignoranti per poterlo fare), ci sembra proprio la realizzazione e la quintessenza dell'*ideologia italiana* nell'accezione da noi proposta. E poiché tutto questo saggio è ispirato alla convinzione della negatività di questa eccezione, la prima parte si conclude con un giudizio critico sull'eredità che Togliatti lasciò ai suoi successori. Con questo non si intende affatto suggerire che «Togliatti avrebbe dovuto fare diversamente». Questa è una sciocchezza grande come una casa. In proposito siamo fino in fondo crociani ortodossi. Il passato è stato come è stato, e la storia non si può fare con i «se» e con i «ma». Quello che invece si può sempre fare, è imparare dal passato per non doverlo ripetere.

La seconda parte, non lo nascondiamo, è quella che ci interessa di più, e di gran lunga. Questo avviene certo per motivi generazionali, dal momento che chi scrive era nel 1956 uno studentino della quarta ginnasiale, e tutta la sua educazione teorica e filosofica è avvenuta fra il 1956, l'anno della riapertura della catena dei perché di fortiniana memoria, e il 1989, l'anno del crollo politico e sociale del comunismo storico novecentesco. Non ha senso anticipare in questa introduzione le «soluzioni teoriche» che volta a volta daremo alla questione del giudizio filosofico sulle varie correnti del marxismo italiano. È invece opportuno anticipare alcune questioni metodologiche, che pur senza la pretesa di «anticipare» i giudizi e le analisi di merito che il lettore valuterà in base alla propria personale opinione, hanno ispirato la forma complessiva dell'analisi «ideologica» qui condotta. Data l'importanza che attribuiamo all'intera questione, preferiamo ripeterci piuttosto che sorvolare distrattamente su questioni interpretative centrali.

In primo luogo, si pone la questione della natura del paradig-

ma culturale di riferimento del partito togliattiano di massa, dopo che il 1956 fece riaprire la catena dei perché. Esistono numerosi studi storici, politologici e sociologici sul PCI, che ci danno importanti informazioni sui suoi *trends* elettorali, sul suo insediamento sociale, sui festival dell'«Unità», e soprattutto sulla sua collocazione dentro il sistema politico italiano, nei suoi rapporti con gli altri partiti (il PSI, la DC, eccetera) e con le piattaforme politiche di fase (centrismo, centro-sinistra, compromesso storico, neocentrismo craxiano, alternative più o meno realistiche, eccetera). Ebbene, tutto questo *non* è in alcun modo l'oggetto di questo saggio, e non certo perché il «cielo della politica» sia illusorio (come ritiene l'operaismo più conseguente e coerente), ma perché questo gigantesco complesso di problemi non ha nulla a che fare con il marxismo, comunque concepito, ma con la sociologia delle organizzazioni, la scienza dei sistemi, eccetera. Abbiamo invece ritenuto (anche se, lo confessiamo, non ne siamo pienamente soddisfatti) di individuare nella cultura di riferimento del PCI due principali componenti: il «cattocomunismo», cioè una forma di populismo interclassista e di corporativismo keynesiano, e l'«eurocomunismo», cioè una forma di socialdemocrazia liberaldemocratica e laica. Non diciamo evidentemente niente di nuovo. È invece interessante forse notare che cattocomunismo ed eurocomunismo non sono per nulla ideologie alternative, e neppure conflittuali (ad esempio sono entrambe pienamente caratterizzanti in Enrico Berlinguer), ma formano un fitto tessuto unitario, al punto che ideologie come quelle dell'«austerità» e dell'«unità nazionale» sono a tutti gli effetti una sintesi di cattocomunismo e di eurocomunismo. Per dirla in modo telegrafico: le cause esterne si manifestano nella forma di cause interne: il cattocomunismo e l'eurocomunismo sono le forme di manifestazione dell'illusorio triangolo creato dalla tesi per cui la società italiana ha tre componenti culturali, i socialisti (e comunisti), i laici ed i cattolici; questo triangolo, a sua volta, è frutto del mantenimento strumentale in vita dell'unità del CLN, che non permette di ricostruire storicamente in modo spregiudicato la natura di «guerra civile» della stessa Resistenza, come se si dovesse avere paura del fatto che la Resistenza

è stata anche una guerra civile, e che nello stesso tempo i partigiani ed i fascisti non devono essere messi sullo stesso piano, ed i primi sono migliori dei secondi. Vi è qui un nodo di problemi storiografici assolutamente «soffocante», che questo saggio non può sciogliere, ma può soltanto contribuire (come nella psicoanalisi) a portare allo scoperto, rendendolo linguisticamente «dicibile».

In secondo luogo, dal momento che il partito togliattiano di massa è stato storicamente la sede dell'ideologia italiana della direzione sulla teoria della pratica politica, è necessario distinguere correttamente, fra gli *oppositori* (perché di oppositori ce ne sono stati tantissimi), gli «oppositori di Sua Maestà», cioè gli oppositori illusori, ed i *veri* oppositori (indipendentemente dal fatto, che lasciamo alla libera opinione del lettore, se questi ultimi avessero ragione o no). La questione è delicatissima, perché nessuno ammette di essere un oppositore di Sua Maestà, e tutti rivendicano a gran voce di essere stati, e di essere, degli oppositori terribili, anzi terribilissimi, anche se, ovviamente, «unitari». Ma l'oppositore unitario è quasi sempre un non-oppositore, in particolare in un paese caratterizzato da una *longue durée* di trasformismo. Non pensiamo certo di essere riusciti in questo saggio a distinguere fra «veri» e «presunti» oppositori. Ma non abbiamo neppure voluto evitare trasformisticamente la questione. In proposito, abbiamo individuato come *veri* oppositori i principali esponenti di ciò che abbiamo definito il «socialismo critico» operaista (Raniero Panzieri), il «comunismo critico» operaista (Antonio Negri), e anche la tradizione bolscevica eretica (Amadeo Bordiga). Indubbiamente, Bordiga, Panzieri e Negri non esauriscono il panorama degli oppositori «strategici». Ma abbiamo voluto limitarci a loro per non mettere troppa carne al fuoco, ed anche perché le loro tre posizioni sono a tutti gli effetti «tipiche». Abbiamo trattato a parte alcuni casi di «oppositori di Sua Maestà», che a nostro avviso non sono mai usciti dalla «logica» del paradigma togliattiano, e questo del tutto indipendentemente dalla «terribilità» di quanto dicevano (ad esempio, Tronti e Cacciari sono sempre stati mille volte più «terribili» di Panzieri, ma Panzieri era un vero oppositore, mentre i primi due han-

no sempre ferreamente rispettato le gesuitiche regole del gioco; se Lukács parlò di «interiorità all'ombra del potere», noi proponiamo di parlare di «demoniaco all'ombra del cattocomunismo»). Abbiamo trattato nello stesso modo a parte le organizzazioni politiche di «estrema sinistra», extraparlamentari o meglio microparlamentari, degli anni Settanta ed Ottanta, senza paura di citare anche coloro che scelsero la lotta armata «anticapitalistica».

In terzo luogo, abbiamo cercato di «interrogare» quelli che un tempo si chiamavano i «critici borghesi del marxismo», e che invece a nostro avviso sono riusciti quasi sempre a capire del marxismo molto di più della maggioranza dei marxisti stessi. Avremmo voluto originariamente distinguerli fra «nobili» e «volgari», ma abbiamo deciso di abbandonare questa distinzione un po' insultante. Nessuno infatti vuole essere «volgare», mentre tutti vogliono essere «nobili». Nonostante tutta la nostra buona volontà, il «craxismo» ed i suoi intellettuali organici ci sono sembrati veramente un po' «volgari», e cercheremo anche sommariamente di dire perché. In ogni caso, ci siamo limitati per ragioni di spazio a tre critici «nobili» del marxismo, Norberto Bobbio, Augusto Del Noce ed Emanuele Severino, cercando di motivare i nostri giudizi.

In quarto luogo, abbiamo separato per chiarezza espositiva le quattro questioni distinte della filosofia, della scienza, della dialettica e dell'economia. Non è possibile qui scendere in dettaglio nelle soluzioni critiche date a questi quattro complessi di problemi. A proposito della filosofia, abbiamo voluto sottolineare che la povertà filosofica dello storicismo ha avuto come conseguenza, paradossale ma anche logica, che il comunismo non è più stato fondato da parte dei pensatori più dotati (come Luporini e Timpanaro) sul marxismo, ma su forme di materialismo non marxista (come ad esempio quella di Leopardi). A proposito della scienza, attraverso l'analisi dei due filosofi a nostro avviso più rappresentativi (Della Volpe e Geymonat), abbiano voluto esprimere fino in fondo la nostra personale posizione critica, per la quale non è possibile né separare la scienza dalla dialettica (come propose Della Volpe), e neppure fondare metodologica-

mente la scienza marxista sulla stessa base delle scienze della natura (come propose Geymonat). A proposito della dialettica, abbiamo voluto segnalare (e non riteniamo questa una ovvietà) che le due forme di rifiuto della dialettica stessa, quella razionalistica, kantiana e positivistica (Colletti), e quella irrazionalistica, differenzialista, post-moderna, nietzschiana e heideggeriana (Vattimo), hanno in ultima istanza la stessa base filosofica, e sono del tutto e cordialmente antitetico-polari. A proposito dell'economia, infine, abbiamo voluto soffermarci sulla doppia *impasse* sia della scuola ispirata da Sraffa sia di quella, diversissima, di Claudio Napoleoni, mostrando come la prima finisca nella riduzione integrale del marxismo ad economia politica, mentre la seconda sbocca invece nella dissoluzione «filosofica» integrale dell'economia stessa, sostituita da una critica puramente «antropologica» al capitalismo (più evidente, a dire il vero, in un pensatore come Barcellona che nello stesso Napoleoni). Infine abbiamo ritenuto opportuno ricordare che si è posto in Italia il problema della «traduzione» del grande marxismo mondiale, e che la traduzione non è un fatto soltanto linguistico, ma concettuale, sociale e politico.

In quinto luogo, per finire, abbiamo scelto di segnalare alcuni marxisti, a nostro avviso esemplari, e che riteniamo ingiustamente sottovalutati. Si dirà che non è legittimo dedicare a Gianfranco La Grassa o a Massimo Bontempelli più spazio che a Benedetto Croce o a Labriola. Se questo fosse un «manuale scolastico» non sarebbe forse legittimo. Ma questo è un saggio teorico, assai più teoretico che storico, in cui ciò che conta non è la «fama collaudata» (se così fosse, Sgarbi e Pippo Baudo dovrebbero avere più spazio di Gramsci), ma la qualità (o meglio, ciò che chi scrive ritiene essere la qualità) della riflessione, la novità delle proposte, il valore di posizione delle innovazioni suggerite, anche se queste innovazioni non vengono accettate.

Il saggio termina con un breve capitolo di conclusioni, che vorrebbero essere tenute metodologicamente ben distinte dalle due parti che le precedono. Il lettore giudicherà ovviamente in base alle proprie autonome opinioni. Qui ci limitiamo ad antici-

parne soltanto i temi fondamentali, con i quali *il saggio si chiude*, e *la discussione invece si apre*, se riteniamo che i saggi, buoni o cattivi che siano, non sono che «strumenti», tracce, canovacci, promemoria per permettere un dibattito aperto.

In primo luogo, è bene ricordare che, nonostante il gran parlare che si fa di «chiusura di un ciclo storico», di «rifondazione», di «nuovo inizio», eccetera, non c'è ancora nessuna vera consapevolezza del fatto che un ciclo è *veramente* finito. La situazione ricorda piuttosto quello che gli americani chiamano il *polish good-bye*, cioè il «congedo alla polacca». Si sta sulla porta per due ore, scambiandosi saluti, pacche sulle spalle, promesse di rivedersi presto, ma nessuno si decide ad andarsene. Analogamente oggi molti dicono che bisogna andare oltre un certo Marx, un certo Gramsci, un certo Togliatti, una certa tradizione marxista, ma poi non se ne vanno, restano sulla porta, non possono congedarsi dal loro stesso congedo. Chi scrive ha invece concepito questa storia delle idee marxiste in Italia in un'ottica di bilancio di un'epoca «ideologica» ormai irreversibilmente trascorsa, nella piena coscienza che sarà necessaria l'edificazione di un nuovo paradigma concettuale radicalmente diverso da quello della tradizione (e a questo nuovo paradigma, o meglio alle sue premesse, stiamo lavorando da tempo, sapendo bene che non sarà quello «giusto», ma soltanto il frammento di un mosaico non ancora visibile).

In secondo luogo, esauritosi finalmente il *polish good-bye*, non si può pensare di ritornare nell'abitazione precedente. In altre parole (e lo sottolineeremo con forza nelle conclusioni) non ha più nessun senso pensare di ricostruire un «marxismo italiano». Il «marxismo italiano» è finito, insieme con la fine della sovranità economica degli stati nazionali capitalistici. Insieme con il marxismo italiano, finirà anche la lunga e defatigante altalena fra eccezionalismo positivo ed eccezionalismo negativo, e si porranno le basi per una convergenza fra «internazionalismo» e «cosmopolitismo», due termini che la tradizione marxista ha spesso contrapposto (ritenendo positivo il primo, e negativo il secondo), laddove si tratta invece di due dimensioni strutturali della stessa realtà processuale.

In terzo luogo, infine, insieme con il «marxismo italiano» si dovrà superare anche l'«ideologia italiana», questo dominio della manipolazione degli apparati politici sulla strategia culturale e sociale. Questo superamento, appunto, sarà internazionalistico e cosmopolitico insieme, dal momento che un nuovo comunismo, capace di andare oltre l'orizzonte del comunismo storico novecentesco, dovrà per forza assumere fin dall'inizio una dimensione non provincialistica.

Per concludere, questo saggio comprenderà anche una bibliografia generale. Essa non avrà ovviamente nessun carattere di completezza, ma sarà «mirata» esclusivamente alla segnalazione delle fonti direttamente utilizzate in questo saggio. Insieme con i libri, verranno ovviamente segnalate anche e soprattutto le riviste, senza le quali nessuna storia del marxismo italiano è possibile.

Parte prima

I
Le origini del marxismo teorico e dell'ideologia italiana fra Ottocento e Novecento

Nella sua storia della filosofia greca Emanuele Severino dice ripetutamente che la filosofia nacque grande, dal momento che fin dall'inizio pose la questione metafisica fondamentale, quella dell'Essere e della sua permanenza. Dal momento, però, che Severino coglie bensì l'Essere, ma non coglie che l'Essere di Parmenide non è che l'unità astratta del lavoro sociale complessivo, che non bisogna «dividere» (e far diventare così Nulla, dal momento che l'Essere unitario diviso non è più Nulla) rendendolo così inesistente, si crea una situazione teorica zoppicante e incresciosa. Il *problema* viene posto correttamente, ma dal momento che il *modo* in cui viene posto non è corretto, lo stesso problema diventa insolubile. La soluzione della scissione dell'unità astratta del lavoro sociale complessivo è il comunismo perché il comunismo è la concretizzazione moderna dell'unità del lavoro sociale complessivo che il capitalismo ha ad un tempo sviluppato e diviso. Severino, invece (ma su questo punto cruciale ritorneremo, in particolare nei capitoli cinque ed undici della seconda parte di questo saggio), si trova continuamente fra le mani un Essere di cui non sa però esattamente che cosa sia, e questo Essere diventa per forza di cose un insieme di valori im-

mutabili che il destino nichilistico della modernità vorrebbe sempre sciogliere, senza però mai riuscirci.

Il marxismo teorico nasce in Italia più o meno come l'Essere di Severino. Esso nasce grande, perché fin da principio, ancora più che in altri paesi come la Germania e la Francia, abbiamo una discussione sui *fondamenti ultimi* del marxismo (la discussione fra Labriola, Croce e Gentile), e nello stesso tempo questa discussione resta teorica, perché il movimento reale politico del tempo (dai socialisti agli anarco-sindacalisti) non sa che farsene, non capisce neppure che senso abbia, ritenendo che la questione «pratica» della politica sia sempre di natura tattico-organizzativa, e che l'alta teoria sia un lusso per intellettuali che (come dice un vecchio adagio) «non hanno proprio niente di meglio da fare». È questo allora, in poche parole, il vizio di origine del nostro marxismo, che quest'ultimo si porterà dietro per un secolo, fino ed oltre la crisi odierna.

In una trattazione sommaria come questa, è bene partire da Antonio Labriola, e così faremo. A differenza però di come molti pensano, non riterremo affatto Benedetto Croce l'interlocutore *filosofico* fondamentale di Labriola, ma piuttosto Gentile (e Mondolfo). Croce è invece fin dall'inizio un semplice critico «integrale» del marxismo, alla Weber e alla Popper. Parallelamente alla discussione filosofica sul marxismo, si sviluppa in Italia anche una discussione sul suo statuto «economico» (Loria, Pareto, Graziadei), fino alla robusta sintesi deterministica e meccanicistica di Amadeo Bordiga, il massimo «animatore politico» (termine forse curioso, ma che preferiamo a quello paludato di «fondatore») del comunismo italiano nel 1921.

Il marxismo di Antonio Labriola

Protagonista di una discussione internazionale sul marxismo, corrispondente di Engels e di Sorel, anello di congiunzione fra l'alta cultura filosofica universitaria europea ed il marxismo, Antonio Labriola è generalmente considerato il fondatore italiano del marxismo inteso come «filosofia della prassi». Esistono

per questo ragioni filologiche serie, che però ci permetteremo di non citare in questo contesto. Chiediamoci invece: è veramente così? È Labriola veramente il fondatore del marxismo inteso come «filosofia della prassi»?

Non lo crediamo. Labriola visse sempre drammaticamente una schizofrenia, che caratterizzò la sua intera attività intellettuale. Da un lato, formulò un sistema teorico rigoroso in chiave di «comunismo critico» e non di «socialismo scientifico», in cui la tendenza al comunismo era ricavata dialetticamente dalle leggi generali di movimento della società capitalistica, in sintonia e non certo in contrapposizione con Engels e con quasi tutto il marxismo della II Internazionale (che si muovevano sulla stessa lunghezza d'onda). Dall'altro, drammaticamente consapevole dell'immaturità del capitalismo italiano, della corruzione trasformistica della sinistra storica e della classe politica romana, e dell'arretratezza culturale della borghesia della penisola, auspicò sempre che la borghesia facesse *almeno* il proprio mestiere, e che i socialisti italiani mettessero da parte le loro rivendicazioni irrealizzabili per aiutare una sorta di «borghesia progressista ideale» a modernizzare l'Italia. È noto che Labriola auspicò persino una politica coloniale italiana, pur di vedere il suo provinciale paese adeguarsi agli standard europei.

Labriola non era certo colpevole di questa schizofrenia. Egli viveva anzi drammaticamente la *sindrome d'impotenza politica* tipica dell'intellettuale, che vede spesso le questioni di fondo, strategiche, ma non riesce a trovare un momento tattico di convergenza con i politici «empirici». Nel 1892 egli *non* va a Genova per la fondazione del Partito Socialista, pur essendo stato invitato da Turati, che lo sollecitava ad andare a Genova a «difendere le *sue* idee» (sic!). Più esattamente egli scrisse: «...io mi rifiutai di andare a Genova perché Turati e gli altri di Milano mi scrivevano: essere cosa impossibile un programma netto; convenire di barcamenarsi fra anarchici, socialisti ed operai puri; non essere gli operai italiani maturi per la politica; doversi attendere; andassi io a Genova a difendere le *mie* idee». In proposito, la presunta «intolleranza» di Turati appare oggi un sogno, dal mo-

mento che Turati lo incitava almeno ad andare a difendere le *sue* idee, mentre oggi il ceto politico professionale, nei confronti di un «rompiscatole» come il Labriola, non lo inviterebbe affatto, ma gli scatenerebbe contro i cani ed il servizio d'ordine.

Labriola non va a Genova, e si rinchiude progressivamente in un rancoroso silenzio. Egli vuole in realtà collaborare ad una piattaforma teorica marxista seria, ma non trova interlocutori *politici*, e deve dunque limitarsi a discutere con Croce e con Gentile, perché i politici pratici, Turati in testa, ritengono che ci siano cose molto più importanti da fare che discutere con Labriola (e queste cose sono poi sempre le stesse: fondazione di sezioni, tesseramento, campagne elettorali, lotte di frazione nei congressi). Lasciato a se stesso, Labriola elabora un marxismo filosoficamente bellissimo, teoricamente coerente, e politicamente inapplicabile. Un marxismo, comunque, che presenta a nostro avviso un limite necessitaristico evidente. Alla fine del suo secondo saggio sul materialismo storico (la cosiddetta *Dilucidazione Preliminare*), Labriola scrive alcune pagine singolari sulla natura del progresso umano, che sono a nostro avviso rivelatrici per comprendere la sua concezione generale della storia. Da un lato, si sviluppano considerazioni per provare che il progresso non è *necessario*: «progresso e regresso sono inerenti alle condizioni ed al ritmo dello sviluppo sociale in genere». Dall'altro si conclude ribadendo la *necessità* dell'inevitabile avvento della società comunista in cui tutte le contraddizioni del mondo borghese saranno risolte. La contraddizione, ai nostri occhi evidente, non appare tale a Labriola, perché egli per «progresso» intende il concetto di uno sviluppo *teleologico,* che gli puzza di metafisica e che è quindi un concetto... borghese, laddove il «fatale andare della storia» (sic!), che il marxismo ha scoperto, non sarebbe un andare teleologico (cioè a disegno aprioristico), ma uno sviluppo per *vis a tergo,* cioè un risultato delle contraddizioni in cui volta a volta la storia si trova inserita.

Questo è il capitolo dodicesimo della *Dilucidazione Preliminare,* in cui non c'è nessuna filosofia della prassi, ma soltanto una riformulazione virtuosa del tema engelsiano della inesorabile necessità dell'avvento del socialismo. Nel terzo discorso (intito-

lato *Discorrendo di socialismo e di filosofia*) Labriola invece parla esplicitamente di «filosofia della praxis», che però definisce subito (e lo citiamo letteralmente, perché è importante!) come la «semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto», contrapposta alla hegeliana «semovenza ritmica di un pensiero per sé stante». Lo stesso Labriola ha la civetteria di dire di star usando, con il termine «semovenza delle cose», la «prosa corrente».

La filosofia della praxis è dunque la semovenza delle cose, e le cose sono ovviamente i rapporti sociali ed i rapporti di produzione, e non certo il fantomatico «fattore economico» degli economisti (contro cui ripetutamente Labriola polemizza). A nostro avviso, però, la *semovenza delle cose* non è una filosofia della prassi (o *praxis* che sia). È una formulazione deterministica dell'avvento ineluttabile della società comunistica. È dunque un paradosso, peraltro perfettamente spiegabile, che pensatori meno dotati di Labriola, come Gentile e Mondolfo, debbano riformulare in modo diverso l'idea del marxismo come filosofia della prassi intesa come attività soggettiva cosciente e non come riflesso derivato della semovenza delle cose.

Il marxismo di Giovanni Gentile

La sorte ha voluto che il filosofo del fascismo, l'uomo ucciso dai partigiani dei GAP a Firenze nel 1944 per aver aderito alla Repubblica di Salò, sia stato a tutti gli effetti il primo formulatore teorico del marxismo come filosofia della prassi in Italia. Questa formulazione risale al 1899, e fu per esempio apprezzata (cosa che molti non sanno) da Lenin, che la definì il miglior saggio sul marxismo scritto da un autore non marxista. Le ragioni di questo apprezzamento sono molto semplici. Lenin, pur non avendo ancora condotto al tempo del suo giudizio sul lavoro di Gentile uno studio personale accurato sulla dialettica hegeliana, è già profondamente convinto della natura filosofica del marxismo, e Gentile gli conferma che l'opera di Marx non è affatto un canone di semplice interpretazione della storia (come sostenne

Croce), ma una vera filosofia della storia (come aveva del resto detto Labriola nel primo dei suoi discorsi). Secondo Gentile, questa filosofia della storia di Marx si basava però su due ambiguità filosofiche evidenti: in primo luogo, attribuiva a Hegel una concezione «platonica», cioè idealistica, di Idea, laddove in Hegel l'Idea non era platonicamente qualcosa di staccato dalla realtà, *ma la semplice totalità dinamica della realtà stessa*; in secondo luogo, non avendo compreso che la dialettica hegeliana non era applicata ad una realtà trascendente, riteneva di doverla «rovesciare» per applicarla al contenuto empirico della prassi, che non è però secondo Gentile dialettizzabile in nessun modo, se non è riferita alla totalità «ideale» (che è, appunto, quella di Hegel, e non può essere in alcun modo la «materia», principio non dialettizzabile per eccellenza).

A nostro avviso, entrambe le obiezioni sono fondate. Da un lato, è vero che l'idealismo di Hegel non è affatto «platonico», cioè staccato dalla processualità della realtà, ma coincide con essa, per cui è corretto dire che Marx non «rovescia» l'idealismo hegeliano, ma semplicemente lo applica alla totalità «ideale» della successione dei modi di produzione. Dall'altro, è vero che la «materia» empirica non è dialettizzabile. Ciò che invece non c'è a nostro avviso per nulla in Gentile, e che sfugge completamente al suo pur acuto sguardo filosofico, è la concretezza determinata dei modi di produzione, e di quello capitalistico in particolare. Quando Gentile parla di Hegel e di Marx, di dialettica e di empiricità, di idee e di materia, dice cose molto acute ed illuminanti. Nello stesso tempo, però, egli è il modello, quasi caricaturale, di un approccio esclusivamente «filosofico» a Marx, in cui ci si occupa dottamente dello statuto teorico del materialismo storico (che Gentile è uno dei primi a riconoscere essere pressoché integralmente hegeliano, perché la dialettica è quella di Hegel, e non quella di una fantomatica «materia filosofica»), ma in cui non si parla mai di lotta di classe, di comunismo, di alienazioni capitalistiche, eccetera. Per Gentile, in realtà, lo stesso tema delle estraneazioni capitalistiche è inesistente, e in questo modo la sua stessa grande scoperta, la stretta unione fra Marx e Hegel, finisce con il lasciare il tempo che trova.

Il marxismo di Rodolfo Mondolfo

Se Giovanni Gentile ha il merito di sostenere fin dal 1899 la profonda affinità filosofica fra Marx ed Hegel, Rodolfo Mondolfo ha il merito di sostenere, in un libro pubblicato nel 1912, la differenza qualitativa fra Marx ed Engels sul terreno filosofico, in un momento storico in cui la pressoché perfetta identità fra i due era un dato scontato sia presso i militanti socialisti sia presso gli studiosi di filosofia. In questa meritoria operazione, però, Mondolfo introduce alcune confusioni che finiscono con il guastare l'insieme della sua proposta. Mondolfo vede in Marx il pensatore che ha unito una concezione critico-pratica della storia (basata sull'umanesimo riformatore e sul volontarismo politico) con una filosofia della praxis (concepita in senso sostanzialmente labrioliano e gentiliano), mentre «scarica» su Engels sia il materialismo dialettico, cattiva filosofia che pretende di far sparire l'opposizione tra filosofia e scienza, ma cade poi in una filosofia della natura, sia il materialismo storico, che tende a sua volta verso un insostenibile determinismo economico.

L'operazione chirurgica di Mondolfo è perfettamente riuscita, peccato che il paziente sia morto. La distinzione fra Marx ed Engels è pertinente, ma lo scarico su Engels sia del materialismo dialettico sia del materialismo storico finisce con il far diventare Marx, privato di entrambi, un volontarista politico, un riformatore morale, un umanista liberale. È questa una filosofia generosa, a nostro avviso completamente sbagliata, che sembra fatta apposta per piacere ai «politici pratici», da Turati a Nenni, che non vogliono farsi «legare le mani» da una teoria dei modi di produzione e della loro legalità sociale. Secondo la lettura di Gentile del rapporto fra Hegel e Marx, Hegel prende tutto, e a Marx non resta niente, per cui si può legittimamente diventare prima liberali e poi fascisti con incorrotta coscienza filosofica. Secondo la lettura di Mondolfo del rapporto fra Engels e Marx, Engels prende tutto, a Marx non resta che l'etica, la morale, l'agire politico empirico, e si può diventare prima riformisti e poi socialdemocratici con piena coerenza e senza trasformismi. Chi scrive, tuttavia, nonostante questa valutazione duramente critica

del nucleo teorico del pensiero di Gentile e di Mondolfo, ritiene che questi due autori siano stati a loro modo geniali, e che molti odierni critici popperiani del marxismo siano largamente al di sotto del loro livello e anche della loro onestà filosofica.

Benedetto Croce e il marxismo. Una morte «simulata»?

In una sua operetta assai famosa, Croce fa nascere e morire il marxismo in Italia nell'arco di tempo del suo dibattito triangolare con Labriola e con Gentile. L'affermazione è di una tale grottesca e paranoica presunzione da meritare un commento. Come è possibile, si dirà, avere un tale orgoglio luciferino da pensare veramente di esaurire un dibattito epocale con le proprie argomentazioni, per intelligenti che siano? In fondo, Croce si limita ad una operazione di demolizione teorica della legge del valore-lavoro di Marx, ridotta a «conseguenza di un paragone ellittico fra un'astratta società tutta lavoratrice ed assunta come tipo e una società con capitale privato», e di salvataggio del materialismo storico assunto come semplice canone storiografico. Marx diventa un «apostolo delle genti e dei proletari», ed il comunismo una religione originata dalla dissoluzione dell'idea teistica da parte della sinistra hegeliana e della sostituzione dell'elemento religioso con l'Umanità. Si tratta di una critica filosofica discutibile, ma indubbiamente acuta. Nello stesso tempo, solo un paranoico che scambia se stesso con Platone e con Hegel può pensare veramente di «seppellire» Marx con queste osservazioni critiche.

Vorremmo spezzare qui una lancia a favore di Croce. Croce aveva a suo modo ragione nel considerare chiusa la discussione sul marxismo «teorico» in Italia, per il semplice fatto che i socialisti italiani, con Turati in testa (ma non solo), mostravano di non avere nessuna voglia di coltivare e prendere sul serio le obiezioni fatte al marxismo, e di concepire il socialismo come propaganda anticlericale, edificazione dei semplici, tatticismo politico. Croce ritiene di avere «stroncato» filosoficamente il marxismo, con la sua doppia critica alla teoria del valore e del plusvalore (il «paragone ellittico») e alla teoria della alienazione (la dissoluzione dell'idea teistica in religione dell'umanità), constata che nessuno lo prende sul

serio, e allora — come direbbe Stalin — «passa all'ordine del giorno». Bisognerà aspettare un Gramsci per vedere qualcuno che «prende sul serio» la teoria nel nostro amato paese.

Ciò che Croce contrappone al marxismo è peraltro a nostro avviso assai povero. La sua riforma della dialettica hegeliana è in realtà una controriforma, che spezza l'unitarietà dialettica dell'Essere sociale e della contraddizione che lo determina in ambiti di fatto irrelati (nonostante tutti i tentativi di Croce di collegare in qualche modo i suoi «distinti»). È in particolare la distinzione crociana fra etica ed economia a fornire inesauribili argomenti a tutti i difensori del capitalismo (compresi coloro che lo fanno *oggi*, all'epoca di Amato e di Maastricht). Con la distinzione fra economia ed etica è possibile infatti ristabilire il dualismo irrisolvibile fra un mondo dell'utile economico, sottoposto alle leggi inesorabili e immodificabili del marginalismo e del monetarismo, e un mondo del bene morale, in cui potranno agire gli onesti, i buoni, il volontariato, eccetera. Il grande Hegel non era stato così sciocco da separare etica ed economia, e infatti le aveva trattate insieme nel suo Spirito Oggettivo, ben consapevole del loro intreccio ontologico. Croce inaugura invece quella controriforma della dialettica che consentirà di delegare l'economia al Fondo Monetario Internazionale e l'etica ai moralisti laici, ai vescovi e al papa. Come stupirsi allora che Croce «non poteva non dirsi cristiano»! Certo che non poteva che dirsi cristiano, ma non certo per il riconoscimento storicistico dei «valori» morali cristiani nel mondo occidentale (che per Croce, come per tutti i liberali, è l'unico mondo dotato di vera sostanza etica), quanto per il fatto che la distinzione fra economia ed etica, con il «primo mondo» economico lasciato volta a volta allo schiavismo, al feudalesimo ed al capitalismo, e il «secondo mondo» etico consegnato al bene, alla carità ed al peccato, è proprio il tessuto filosofico portante non certo di Cristo, quanto del cristianesimo storico. Croce non avrebbe mai potuto sedersi, a nostro avviso, fra Hegel e Marx, che avrebbero sorriso alle sue distinzioni «ontologiche» fra economia ed etica, ma si sarebbe certamente seduto oggi, e sarebbe stato benvenuto, fra Norberto Bobbio ed il cardinal Martini.

Marx in Italia fra economisti e sociologi

A fianco della discussione filosofica fra Labriola, Gentile, Croce e Mondolfo, c'è stata nell'Italia giolittiana e pregiolittiana una discussione altrettanto ricca ed interessante, che ha visto impegnati economisti come Loria e Graziadei e sociologi come Pareto e Michels (un tedesco che fu però ben presto italiano di «elezione»). Questa discussione è oggi nota soltanto a pochi specialisti di storia delle idee, ed è un peccato, perché essa anticipa molti temi che discuteremo nel nono capitolo della seconda parte di questo saggio. In quel tempo Smith era già molto noto, ma Ricardo era stato dimenticato, e Keynes e Sraffa appartenevano ancora al futuro. Eppure, quasi tutti i temi attuali del rapporto fra marxismo ed economia sono già presenti, talvolta con nettezza e soprattutto con un maggior grado di comprensibilità, che non si può che ammirare.

I sociologi Pareto e Michels elaborarono allora tutti i temi fondamentali della toria delle *élites*, cioè, in buona sostanza, dell'impossibilità sociale e sistemica del socialismo sotto qualsiasi forma. Per dirla in modo weberiano, i socialisti possono anche vincere, ma il socialismo mai (e Craxi ed Occhetto sarebbero certamente d'accordo con questa disincantata diagnosi!). Se ci si accosta alle loro elaborazioni, appare chiaro che la genesi scientifica e psicologica delle loro teorie sulle *élites* è in entrambi i casi il socialismo: in Pareto la *lotta* teorica contro di esso, svolta con una ripresa del marginalismo che viene opposto alla teoria del valore marxiana con un'incredibile acrimonia, che peraltro non sospetta mai che a fianco della teoria della sostanza del valore c'è in Marx anche una teoria della forma e della astrazione del lavoro stesso; in Michels la *delusione* verso la socialdemocrazia, di cui si vede con acutezza la degenerazione partitocratica ed elettoralistica, fino a diagnosticare negli apparati professionali dei partiti «operai» e nella loro autoriproduzione burocratica la ragione di fondo dell'inevitabile corruzione del socialismo. Lo ripetiamo: la lotta contro il marxismo e la delusione nei suoi confronti sono a nostro avviso la matrice psicologica fondamentale del «disincanto» e della conclusione pessimistica

sull'inevitabilità di nuove classi sfruttatrici (e da Burnham a Gilas, da Silone a Castoriadis non c'è proprio che l'imbarazzo della scelta).

Gli economisti Loria e Graziadei furono tra i primi, anche e soprattutto a livello internazionale, a «fare le pulci» allo statuto epistemologico delle teorie marxiane della trasformazione dei valori in prezzi e del plusvalore. È interessante che Loria sia stato uno degli interlocutori riconosciuti di Engels e di Kautzky sulle questioni economiche, e soprattutto che Graziadei (che fu sempre politicamente socialista e poi comunista) abbia anticipato con dovizia di argomentazioni la corrente neoricardiana del marxismo, fiorita a partire dalla rivoluzione sraffiana negli anni Sessanta, per la quale la lotta contro lo sfruttamento capitalistico non ha nessun bisogno di una teoria scientificamente insostenibile come quella sul «plusvalore», bastandole ed avanzandole una teoria del «sopralavoro» erogato dalla classe operaia.

Il marxismo teorico italiano che precede la rivoluzione d'ottobre del 1917 presenta già dunque alcune caratteristiche teoriche di fondo, che riassumeremo qui ancora una volta. In primo luogo, esso avviene in totale mancanza di una «committenza» politica: i politici lottano ferocemente su questioni tattiche e ministeriali, e non sanno cosa farsene della teoria. In secondo luogo, i filosofi e gli economisti si ignorano con l'ottusa e provocatoria supponenza che hanno gli specialisti di «rami» distinti del sapere che il mondo universitario vuole ontologicamente e logicamente (e soprattutto «concorsualmente») separati: ai filosofi interessano Hegel ed Engels, la logica e la dialettica, agli economisti interessa «far venire» la trasformazione dei valori in prezzi. Se per caso le due problematiche si toccano (e non possono che toccarsi, dal momento che la teoria del valore di Marx presenta una *doppia* natura, qualitativa e quantitativa) essi arretrano come scottati da un metallo rovente. In terzo luogo, anche i più dotati finiscono con lo scivolare in *impasses* assai gravi: Labriola vuole sinceramente fondare la filosofia della praxis in modo non positivistico, e riattingere il significato globale, alla Vico, dell'agire umano e della storia, ma nello stesso tempo ripropone la necessità destinale del comunismo come «semovenza delle cose»,

angosciosamente coesistente con il desiderio che la borghesia nel frattempo faccia il suo mestiere, compreso quello coloniale; Croce è l'unico che si occupa contemporaneamente di filosofia e di economia, ma proietta la sua personale paranoia di «studioso disinteressato», che non vuole mescolare la verità con gli interessi spiccioli dei proletari, nella distinzione fra un mondo logico, in cui coltivare il vero, un mondo economico, in cui fare i propri legittimi affari (ed è interessante che anche la scienza diventi in Croce una «economia del pensiero»), ed un mondo etico, in cui coltivare le proprie esigenze morali. È un bel marxismo quello che nasce in Italia, ma siccome la sua bellezza non interessa a nessuno, essa sfiorisce ed appassisce come una stupenda fanciulla che non esce mai dalla propria stanza e guarda il mondo dalle persiane socchiuse.

Amadeo Bordiga e la conclusione delle origini del marxismo italiano

La storiografia delle idee marxiste in Italia colloca generalmente Gramsci come momento periodizzante e spartiacque fra il vecchio e il nuovo. A nostro avviso questo non è del tutto esatto, perché lascia sotto silenzio il fatto che fu Amadeo Bordiga, e non Gramsci, l'uomo della fondazione epocale del comunismo italiano nel 1921. Finché esisteva il PCI di Togliatti, e la sua esigenza di distinguere i Padri della Chiesa e gli Eretici, questa finzione clericale era comprensibile. Oggi non più. Bordiga è in fondo il *primo* marxista italiano che capisce al volo che cosa sia l'imperialismo, che la prima guerra mondiale è una guerra imperialistica per la spartizione del mondo, che il cosiddetto «interventismo democratico» è una sanguinosa idiozia subalterna agli interessi dei mercanti di cannoni, che il PSI è una baracca paralizzata dal correntismo parlamentaristico, e che dunque, per dirla in breve, è giunto il momento di sostituire il socialismo con il comunismo.

Bordiga capisce queste cose, e si mette a praticarle politicamente, prima che comincino a capirle Gramsci e Togliatti, Ser-

rati e Terracini. In una sua polemica con Angelo Tasca e con il «culturalismo» dei giovani socialisti, Bordiga ha modo (già prima del 1914) di formulare la sua teoria sul crollo del capitalismo e sul determinismo economico, una teoria che conserverà incrollabilmente fino alla morte (avvenuta nel 1970), e che riprenderemo nel terzo capitolo della seconda parte di questo saggio. Questa teoria, che sarà il punto di riferimento polemico di Antonio Gramsci, non è però il frutto di un provincialismo napoletano lontano dai grandi centri del dibattito (come Vico e Croce, Bordiga è un napoletano cosmopolita), ma è al contrario la versione rigorosa, italiana, del marxismo *tedesco* della II Internazionale, che aveva sempre discusso seriamente la teoria della crisi e del crollo del capitalismo. È Bordiga l'uomo di Zimmerwald e di Kienthal in Italia. Ed è Bordiga a farsi animatore instancabile della fondazione organizzativa del comunismo in Italia. Questa fondazione organizzativa, però, non era ancora una fondazione teorica. Per questo bisognava aspettare Antonio Gramsci, che non fu mai un «santo laico» da issare in manifestazioni e cortei, ma che fu sempre un uomo acuto, intelligente, appassionato, che prendeva il pensiero sul serio. Un tipo d'uomo di cui oggi si è perso lo stampo.

II
La rivoluzione in Occidente di Antonio Gramsci e la sua ambiguità di fondo

Il pensiero di Gramsci è stato sottoposto in Italia ad una tale operazione di santificazione e di imbalsamazione che risulta realmente difficile ritornarvi in modo fresco.

Per ragioni di edificazione burocratica, tesi di laurea, partecipazione a concorsi lottizzati, imitazione, eccetera, la bibliografia su Gramsci è letteralmente sterminata. Ogni sua paroletta è stata scomposta, interpretata, contestualizzata, filologicamente ricostruita, strumentalizzata, citata. Tutto ciò è stato inevitabile. Il comunismo storico novecentesco ha avuto aspetti culturali di tipo assai più «feudale» che «capitalistico», e la sacralizzazione della citazione di *auctoritates* ha sempre avuto lo scopo profano di duplicare simbolicamente la legittimità della direzione dei capi politici proiettandola in un cielo incorrotto di *exempla* defunti. Il feudalesimo funziona esattamente così, e dunque non bisogna stupirsi. Il comunismo ha avuto una fase schiavistica, una fase feudale, speriamo che imbocchi ora una fase capitalistica (quella della libera individualità), in modo che prima o poi attinga anche una fase comunistica. Vorremmo dire subito spregiudicatamente che la maggior parte delle pagine scritte in lingua italiana su Gramsci merita di servire a ciò cui spesso servono i libri vecchi: sostenere un tavolo traballante, riempire spazi vuoti sulle pareti, essere tirati dietro visitatori importuni, come avviene nei romanzi umoristici di Wodehouse, in cui per la verità si tirano sempre i grossi tomi rilegati del Gibbon sulla caduta dell'impero romano. Chi scrive non è né un gramsciologo né un gramsciano, e si porrà in questo capitolo una domanda voluta-

mente e quasi provocatoriamente banale: se Gramsci è stato così in gamba, come tutti dicono, *perché* esattamente lo è stato? Per quali ragioni possiamo tranquillamente ripetere che egli è stato veramente in gamba?

Il primo Gramsci: operaismo e «Ordine Nuovo»

Il giovane studente sardo che si aggira infreddolito per le vie di Torino discutendo animatamente sotto i portici di via Po, il provinciale diviso fra l'interesse per la letteratura e la filosofia e l'attrazione per la classe operaia organizzata, non è e non può essere una «Minerva uscita già armata dalla testa di Giove». Nel capitolo precedente abbiamo molto insistito sul fatto che il marxismo italiano è stato fino ad allora un marxismo di intellettuali, mentre il socialismo italiano è stato un «circo Barnum» di tendenze, tenute insieme da una sottile crosta politica e parlamentare. Non ci si può proprio stupire che Gramsci cerchi brancolando la sua strada, sia addirittura tentato dall'«interventismo democratico», oscilli fra Bergson e Croce, si disperda fra cose importanti e vere e proprie sciocchezze. E quale giovane non fa questo? Forse che oggi Beethoven non si mescola con Dylan Dog, e Hegel con Benigni? Gramsci avrebbe forse dovuto essere un perfetto Labriola a vent'anni?

Sarebbe assurdo pretenderlo. È invece interessante che, fin dal 1919, Gramsci ed i suoi amici, iniziando l'avventura editoriale dell'«Ordine Nuovo», individuino da subito il problema principale della rivoluzione comunista nella capacità da parte della classe operaia di passare da una mera fase «protestataria» ad una fase costruttiva. Alla luce di polemiche recenti, si è voluto vedere nell'ordinovismo di Gramsci una forma di produttivismo, di utopia gestionale, di organicismo sociale. È questo a nostro avviso un errore critico di prospettiva storica. Gramsci non ha altro modo per sfuggire alla *falsa alternativa* fra riformisti e massimalisti al di fuori di una autonoma scelta «operaista». L'operaismo in Gramsci non ha nulla a che vedere con ciò che verrà chiamato a partire dagli anni Cinquanta «operaismo italiano»,

perché non implica nessuna teoria sulla pianificazione del capitale o dell'uso capitalistico delle macchine (come in Panzieri), ma è una semplice teoria della base sociale della rivoluzione comunista, già analizzata da Gramsci in termini di *rivoluzione contro il Capitale* (di Marx). Il marxismo in Italia era sinonimo di evoluzionismo, attendismo, determinismo sociale. Gramsci è pienamente legittimato a cambiare terreno. Il suo presunto «soggettivismo», che non si mancò di rimproverargli, non era che la legittima e sacrosanta ricerca di un *soggetto* di massa della rivoluzione socialista. La classe operaia torinese della grande fabbrica gli sembrò essere l'unico soggetto sociale di massa capace di fare da fondamento storico ad un progetto rivoluzionario in Italia. Il comunismo per Gramsci non è certamente operaismo, ma l'operaismo è la premessa soggettiva del comunismo, il suo motorino d'avviamento e nello stesso tempo la sua locomotiva.

Tutto questo non poteva che dar luogo a due possibili equivoci. In primo luogo, gli fu a lungo rimproverato da Bordiga e dalla tradizione bordighista di aver trascurato il problema del partito, dell'avanguardia soggettiva «generale» e non solo «fabbrichista», di essere anarcosindacalista, eccetera. Alla luce dei comportamenti posteriori di Gramsci «dirigente» di partito, queste accuse non sembrano avere molto fondamento. Vi è però una seconda possibile accusa, più interessante nella sua motivazione di fondo. L'operaismo di Gramsci può infatti essere visto come una mascherata forma di fascinazione capitalistica, di soggezione e di subalternità al produttivismo della grande fabbrica automobilistica, come se la «razionalità comunista» non potesse essere altro che la gestione operaia della stessa logica generale di fabbricazione di beni di un certo tipo e fatti in un certo modo. Questa seconda accusa è a nostro avviso pienamente fondata filosoficamente, ma non ci sembra «storica», nel senso che rilievi di questo tipo possono essere fatti soltanto *oggi*, alla luce di nuove consapevolezze ecologiche, antropologiche, culturali. Anche nelle note dal carcere sull'americanismo e il fordismo Gramsci ritornò sulla relativa razionalità della produzione capitalistica di massa, e sulla preferibilità di una «civilizzazione capitalistica

sviluppata» ad una disgregazione contadina o ad un anarchismo piccolo-borghese. Questo significa che la «fascinazione» gramsciana per il capitalismo (si noti bene: più per il capitalismo che per la borghesia, che Gramsci disprezza, come quasi tutti i comunisti della sua generazione, eccettuato forse soltanto Lukács) era radicata e profonda. Ma è questo a nostro avviso un «vizio» di tutto il comunismo storico novecentesco, e non certo soltanto di Gramsci.

Il secondo Gramsci: fronte unico e Tesi di Lione

La storia sacra del PCI, scritta fra il 1943 ed il 1989, presentò spesso Gramsci come l'uomo che condusse una lotta vittoriosa contro l'estremismo di Bordiga e come il fondatore della via italiana al socialismo (disegnata per la prima volta al congresso di Lione del 1926), destinata ad essere concretizzata e sviluppata da Palmiro Togliatti, suo amico ed allievo. Le cose non andarono esattamente in questo modo, come sanno tutti gli storici del comunismo (e come invece non sapeva quasi nessun militante di base del vecchio PCI, come chi scrive ha avuto spesso modo di riscontrare). Gramsci non sarebbe probabilmente riuscito a vincere una battaglia di linea politica contro Bordiga con le sue sole forze «italiane», e fu letteralmente posto alla direzione del Partito Comunista d'Italia dal vertice dell'Internazionale Comunista, che voleva generalizzare a tutti i giovani partiti rivoluzionari la tattica del fronte unico, o dell'alleanza «dal basso» tra le forze di sinistra, una tattica in cui Gramsci si riconosceva, e che invece Bordiga rifiutava. A quel tempo era ancora relativamente facile distinguere in modo razionale una tattica di destra, di centro e di sinistra: la destra era per una alleanza organica con le forze tradizionali di sinistra, sulla base di una ipotesi di stabilizzazione economica del capitalismo; il centro era per una politica di fronte unito dal basso con i lavoratori di tutte le tendenze, sulla base dell'individuazione di obiettivi economici e politici comuni; la sinistra era per una teoria dell'offensiva, che comportava un inevitabile isolamento (dal momento che nessun'al-

tra forza era disposta ad accettare una piattaforma di «offensiva»). Gramsci era di *centro*, robustamente di centro. È un fatto noto, ma non è a nostro avviso il fatto determinante. Per Gramsci la tattica era sempre soltanto un momento di applicazione della strategia, e questo è l'essenziale.

A prima vista, questa può sembrare un'ovvietà. È chiaro, infatti, che la tattica è correlata alla strategia. Ma chiediamoci: *è chiaro veramente?* Non lo crediamo. Gramsci faceva ancora parte di quel tipo umano di comunista «idealista» per cui l'agire tattico doveva essere fondato su di una prospettiva storica sensata. Dopo la sua morte, prevalse il tipo umano del carrierista, del politicante di professione, del galleggiatore a tutti i costi, per cui la tattica di sopravvivenza politica è *fine a se stessa*. Questo tipo umano non si pone *mai* il problema della natura storica della propria prospettiva politica, e considera anzi questo problema una perdita di tempo. Per galleggiare sull'acqua, infatti, non serve sapere se la costa è a destra o a sinistra. Solo chi nuota è interessato a saperlo, perché solo chi nuota vuole *dirigersi* da qualche parte. Gramsci era un nuotatore, non un galleggiatore.

La tattica politica di fronte unico richiedeva infatti una fondazione teorica strategica. Non è un caso, per fare un esempio, che Lukács, autore di un libro filosofico ispirato alla contrapposizione frontale fra borghesia e proletariato, *Storia e Coscienza di Classe*, effettua a partire dal 1926 una svolta filosofica che è sotterraneamente legata a una sua sempre maggiore adesione politica a una linea di fronte unico (si pensi alle sue *Tesi di Blum*). Gramsci non ha tempo per la teorizzazione strategica nei suoi febbrili anni di militanza politica. Sarà Mussolini, che lo fece arrestare e rinchiudere in prigione, a permettergli paradossalmente di raggiungere l'immortalità con i suoi *Quaderni del Carcere*. Un'immortalità pagata a carissimo prezzo, quella di un uomo innamorato di una moglie che non può vedere e toccare e di due figli amatissimi con cui non può giocare e che non può veder crescere. Riteniamo che se non ci si china pensosi sui costi del «processo di produzione» dei *Quaderni del Carcere* non si può neppure apprezzarne la straordinaria densità intellettuale e filosofica.

Il terzo Gramsci: la rivoluzione in Occidente e i *Quaderni del Carcere*

Si è detto che Gramsci è l'uomo della politica del fronte unico che si contrappone a Bordiga teorico e tattico della contrapposizione frontale. Il fronte unico dal basso è stato l'ultimo consiglio politico dato da Lenin al movimento operaio occidentale prima di morire (abbiamo sempre trovato bellissima questa formulazione, che è di Perry Anderson). Chiuso in prigione, Gramsci organizza il suo tempo e la sua energia nella prospettiva di un progetto teorico complessivo, in cui a nostro avviso Bordiga è il principale interlocutore silenzioso, un assente di cui non si dimentica mai la silenziosa presenza interlocutoria. Nella conclusione del primo capitolo abbiamo sostenuto che a nostro avviso Bordiga non è un «rozzo estremista», ma è forse il punto più alto della ricezione italiana del *migliore* marxismo della II Internazionale: teoria dell'imperialismo, centralità e primato del proletariato visto come unica classe rivoluzionaria, accettazione della teoria del crollo del capitalismo sulla base della vecchia e gloriosa teoria dell'aumento della composizione organica del capitale e della caduta tendenziale del saggio di profitto. Questo marxismo, economistico, deterministico e meccanicistico, è peraltro l'unico marxismo teorico disponibile a quei tempi, e il fatto che Bordiga ne sia un praticante ed un officiante non deve essere visto come una sua colpa, ma come un suo merito. In URSS, Bucharin scriverà un manuale di materialismo storico (inteso come «sociologia marxista») che si baserà più o meno su questi presupposti. Lo stesso materialismo dialettico staliniano, che aspetterà il 1931 per essere formulato nella versione scolastica che resterà sostanzialmente intatta fino al 1991, non è paradossalmente poi così lontano dal bordighismo nella sua più profonda ispirazione filosofica, anche se ovviamente esso si basa sul riconoscimento della piena natura «socialista» dell'URSS, che invece Bordiga negherà appassionatamente dopo il 1945 (come ricorderemo nel terzo capitolo della seconda parte).

Il marxismo di Gramsci si costruisce in base ad un progetto qualitativamente diverso. Gramsci si rende perfettamente conto

che la rottura politica del 1917 in Russia ha dato luogo ad un periodo storico nuovo, e ha posto il problema epocale del comunismo in termini di possibilità concreta, e non solo più di evocazione utopica e di protesta morale. Il 1917 russo, e il 1921 italiano, non hanno però ancora dato vita ad una *rottura teorica* con il socialismo precedente. Paradossalmente, si può dire che il comunismo è una realtà politica che continua a basarsi su di una legittimazione teorica socialista. La Terza Internazionale continua a «pensarsi» come l'ala sinistra del socialismo. L'ala sinistra del socialismo però non è il comunismo, ma il massimalismo, ed il massimalismo non è che la protesta verbosa ed impotente contro il riformismo. Perché il comunismo, dunque, smetta di essere l'ala sinistra, massimalistica ed estremistica, del vecchio universo spirituale socialista, è necessario che esso si basi su *nuove* fondamenta teoriche.

Su nuove fondamenta teoriche. Riteniamo che il problema di Gramsci sia sostanzialmente quello che ci assilla oggi, negli anni Novanta del Novecento, dopo il crollo catastrofico della forza organizzata del comunismo storico novecentesco. Anche per noi la rifondazione comunista, forse possibile ma da non dare assolutamente per scontata, non può essere soltanto la «ripetizione» e la «riformulazione» della vecchia ala sinistra (massimalistica) del movimento comunista storico testé crollato, ma deve dar luogo a qualcosa di veramente nuovo. Gramsci, tenendo conto della sua condizione di «ristretto» in carcere, con una disponibilità limitata di libri e di giornali, sceglie correttamente la forma espositiva dei quaderni tematici. Egli è già «ristretto» dalla porta chiusa della cella, e non può farsi ulteriormente «restringere» da una forma espositiva chiusa e dogmatica. Nell'apertura delle sue note e dei suoi commenti, chi scrive vede una palese metafora del suo bisogno di libertà, politica, intellettuale e fisica.

Il progetto teorico gramsciano è allora la proiezione filosofica complessiva della tattica leniniana del fronte unico. Il fronte unico vuole *allargare* la base politica attiva e militante della rivoluzione. La questione teorica principale è quella dell'*allargamento* della base culturale del marxismo, di cui Gramsci accetta la for-

mulazione labrioliana in chiave di filosofia della prassi, espungendo però quei residui necessitaristici che come abbiamo visto restavano nella pur geniale sintesi di Labriola. Preghiamo il lettore di notare bene che abbiamo parlato di «allargamento culturale», non certo di «allargamento ideologico». L'allargamento ideologico è infatti una forma di opportunismo dei principi, e coincide esattamente con la deideologizzazione, dal momento che la natura segreta dell'ideologia sta nel fatto che se essa non è presa sul serio ed è piegata strumentalmente ad esigenze tattico-politiche congiunturali, si consuma e si disintegra proprio quando sembra che venga messa sugli altari (e l'esempio dell'ideologo sovietico Suslov non dovrebbe smettere di illuminarci). L'allargamento culturale è invece la vera forma della nozione di *egemonia*, per cui la stessa questione del nesso fra coercizione e consenso, forza e convinzione, momento democratico e momento dittatoriale, diventa a nostro avviso soltanto una specificazione politica secondaria. Gramsci si rende conto che il comunismo ha una base culturale ristretta ed asfittica, che è necessario allargare. Una rivoluzione in Occidente non è soltanto una rivoluzione che deve investire una «società civile» ricca e articolata, e che deve mobilitare un moderno Principe (con tutte le virtù machiavelliane che ne conseguono: religione civile, organizzazione militare, legittimazione integrale dalla conflittualità politica «ordinata», eccetera). La rivoluzione in Occidente è un ordine nuovo integrale (ed è un «ordine», proprio nel senso che Machiavelli dà alla parola «ordine»: una serie di istituzioni politiche stabili e funzionanti). Il comunismo è un ordine nuovo. Gli «ordini» non sono altro che le leggi liberamente accettate nella coscienza degli uomini.

Crediamo di essere così riusciti a spiegare perché a nostro avviso Gramsci è stato così «in gamba». Egli ha individuato in modo geniale il problema dell'allargamento culturale del comunismo, ed ha anche compreso che il «diritto alla filosofia» riguarda *tutti* gli uomini, e non soltanto una *élite* di governanti. Resta il fatto, e non possiamo qui tacerlo, che questa scoperta geniale viene fatta nel quadro di due ambiguità fondamentali, di cui una almeno è stata fatale.

La tesi di Perry Anderson sull'ambiguità di Gramsci

Una prima ambiguità generale dell'elaborazione gramsciana appare agevolmente visibile se appena si pensa che quasi sempre Gramsci pensa la rivoluzione in Occidente *a partire* dalla ricognizione della società e della storia italiana. Ma l'Italia non è un paese tipico dell'Occidente. L'Italia è un paese per molti versi arretrato, in cui una rivoluzione borghese non ha mai avuto luogo (tale non è stata — e Gramsci lo sa benissimo — quella di Cavour, Mazzini e Garibaldi), e in cui si pongono problemi di «modernizzazione» capitalistica ben maggiori che nella maggior parte degli altri paesi europei. È dunque inevitabile che il «comunista» Gramsci scivoli spesso nel modernizzatore borghese-capitalistico Gramsci. In Gramsci questa è appunto ancora soltanto un'ambivalenza, che diventerà invece in Togliatti un vero e proprio fondamento strategico.

Vi è però una seconda ambiguità, ancora maggiore, che il marxista inglese Perry Anderson ha avuto il merito di evidenziare con grande intelligenza critica. Secondo Anderson, la strategia della guerra di posizione, contrapposta a quella di movimento, che Gramsci consiglia esplicitamente al movimento comunista occidentale, porta inevitabilmente con sé una forma organizzativa autoritaria ed eterodiretta. La guerra di posizione è una guerra di *generali*, di *ufficiali*, di *sergenti* e di *soldati* che si abituano ad ubbidire agli ordini. La virtù principale della guerra di posizione è la disciplina, unita ad altre virtù secondarie come la tenacia, lo spirito di sacrificio, la resistenza. Fra queste virtù non c'è, o comunque non è certo al primo posto, quella dello spirito di iniziativa. Perry Anderson osserva acutamente che in questo modo viene scoraggiata quella sorta di diritto assoluto alla «democrazia diretta» e alla partecipazione in prima persona che è invece la sintesi di forma e di contenuto del comunismo. Leggendo le sue acute pagine sembra di avere davanti agli occhi le centinaia di migliaia di militanti devoti del PCI che per quasi cinquanta anni hanno «creduto» nel partito in modo religioso, vendendone il giornale e sacrificando tutto il tempo libero per permettere la riuscita delle sue feste e delle sue manifestazioni, e

che hanno nello stesso tempo messo al primo posto delle loro virtù politiche la fedeltà e il sacrificio, lasciando poco a poco cadere all'ultimo posto l'indipendenza personale di pensiero e di iniziativa. Certo, Gramsci non voleva tutto questo, e aveva nei confronti degli atteggiamenti fideistici e religiosi soltanto impazienza e rifiuto. Gramsci non fu mai «cattocomunista» (e vedremo nel primo capitolo della seconda parte che fu invece il «cattocomunismo» la matrice principale dell'atteggiamento dogmatico e religioso), e apparteneva ad una generazione di grandi «idealisti». Resta il fatto, però, che l'organizzazione religioso-militare del comunismo, inevitabile conseguenza della strategia della guerra di posizione che deve «completare» una rivoluzione borghese mancata, è stata uno dei fattori *anticomunisti* più grandi del Novecento italiano.

Gramsci morì nel 1937, prima che tutto questo fosse anche soltanto pensabile. A partire dagli anni Sessanta, Gramsci diventò il più grande pensatore internazionale di riferimento del marxismo critico, e nello stesso tempo il santo protettore della linea politica della via italiana al socialismo. Questi due aspetti non ci interessano sul piano teoretico, anche se ovviamente essi non possono essere storiograficamente ignorati o sottovalutati. Si tratta di un fenomeno filosoficamente penoso, che Gramsci stesso non avrebbe certamente amato ed apprezzato. In prima istanza, Gramsci diventò un *guru* internazionale del marxismo critico. Tutti coloro che volevano opporsi al materialismo dialettico sovietico, o che non si riconoscevano politicamente nel dogmatismo dei loro partiti comunisti, invocavano il nome di Gramsci come quello di un salvatore. Nello stesso tempo, tutti coloro che volevano condurre una lotta contro il riduzionismo economicistico marxista, e dare maggiore importanza alle cosiddette «sovrastrutture» culturali, letterarie ed artistiche, si rifecero alla *auctoritas* di Gramsci. Si trattava di un'operazione ideologica non solo legittima, ma anche pienamente giustificata, incondizionatamente positiva. In questo modo, però, si caricava sulle povere spalle di Gramsci la responsabilità di una dissoluzione del marxismo in una innocua critica culturalistica della società capitalistica, che fu appunto la forma ideologica dominante

dell'eurocomunismo alla fine degli anni Settanta (come ricorderemo più avanti). Questo uso «eurocomunista» di Gramsci ha avuto una sua storia, in particolare in Francia, ma soprattutto in Spagna e in America Latina, e non è stata tutto sommato una storia gloriosa.

In seconda istanza, Gramsci diventò un *guru* della «prima sinistra» italiana e venne santificato nel Pantheon italiano dei padri della patria. Al suo nome vennero dedicati istituti di ricerca carichi di finanziamenti erogati dal sistema lottizzato dei partiti (ed è interessante notare che l'Istituto Gramsci, prima sotto Schiavone e poi sotto Vacca, diventò uno dei principali fattori culturali attivi dell'*antimarxismo* in Italia). Migliaia di formichine scrissero chilometriche ed alluvionali tesi di laurea sezionando il pensiero vivente di un uomo che aveva scritto le sue note in una cella, pieno dell'angoscia di chi viene privato della sua libertà. Questo paese cattocomunista, pieno di chiese e di monumenti, non può evidentemente fare a meno di icone religiose, e non poteva che trasformare in un'icona il piccolo sardo gobbo che si aggirava senza soldi per le vie di Torino e che cercava di vincere la sua angoscia nella cella di Turi. Chi scrive preferisce pensare a Gramsci come a un grande iconoclasta, che commette l'inevitabile errore di pensare la razionalità produttiva socialista in termini di produttivismo e di fordismo, e la razionalità politica comunista in termini di guerra di posizione e di organizzazione religioso-militare, ma che è pienamente riscattato dall'avere capito che senza un deciso allargamento culturale il comunismo è destinato al fallimento inesorabile.

III
La via italiana al socialismo di Palmiro Togliatti e l'ambiguità gramsciana «realizzata»

La valutazione storica di Palmiro Togliatti è un'operazione difficile, dal momento che essa finisce con l'identificarsi con il più complessivo giudizio sulla storia italiana degli ultimi decenni e sulla vicenda del comunismo storico novecentesco. Togliatti è un personaggio ingombrante, perché da un lato è un politico che ha avuto una funzione di direzione complessiva di processi che hanno coinvolto milioni di persone per quasi un cinquantennio, e dall'altro è pur sempre anche un «intellettuale», un uomo che leggeva libri, li commentava e li scriveva, diversissimo anche antropologicamente dal tipo umano di politicante lettore di mazzette di giornali che peraltro egli stesso allevò, e che alla fine sciolse fra il 1989 e il 1991 il suo capolavoro politico, il Partito Comunista Italiano.

In questo breve capitolo non pretenderemo certamente di riuscire a dare un giudizio storico o politico su Togliatti. Ne daremo soltanto un'interpretazione teorica di fondo, che nell'insieme è assai semplice: a nostro avviso Togliatti ha realizzato integralmente quella che in Gramsci era presente allo stadio embrionale come ambivalenza, la costruzione dell'organizzazione comunista come struttura politico-militare atta a condurre una lunga «guerra di trincea» contro il capitalismo, con la conseguenza inevitabile di far diventare la disciplina, la coesione, l'unità di comando, la fluidità nell'esecuzione degli ordini, eccetera, le virtù politiche fondamentali del militante comunista. La rivoluzione in Occidente, che in Togliatti diventerà via italiana al socialismo, assume così la forma strategica del conflitto di posi-

zione, contrapposto all'estremismo che verrà sempre assimilato nel buon senso popolare del militante ad un ingestibile e sanguinosissimo conflitto di movimento. Nell'inconscio popolare italiano il conflitto di movimento è associato al general Cadorna e alle sue irresponsabili e sanguinarie «spallate», ed è del tutto evidente che se per «movimento comunista» si intende attacco alla baionetta contro le mitragliatrici del capitalismo allora il «movimento comunista» è un delirio di guerriglieri incoscienti, ad un tempo omicidi e suicidi.

Nella tradizione autentica di Marx, il «movimento comunista» non è un assalto all'arma bianca condotto contro munitissime trincee, cui occorre contrapporre una kautskiana «strategia di logoramento» assai più razionale e meno sanguinosa (questa non è che l'alternativa fra le dottrine militari di Cadorna e di Diaz applicata al conflitto novecentesco fra capitalismo e comunismo). Il movimento comunista è il «movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti», ma il termine «movimento» indica l'*insieme antropologico* della abolizione del capitalismo, e non soltanto le tattiche di lotta economico-sindacale o politico-partitica. Ora, se il movimento è il movimento temporale di un insieme antropologico, è evidente che non vi è nessun movimento comunista se il suo presupposto antropologico, l'uomo stesso, viene socializzato politicamente in modo eterodiretto, sulla base di un modello militare costituito da generali, ufficiali, sergenti e soldati semplici.

Questa è l'interpretazione di Togliatti che diamo in questo saggio. Come si noterà, essa è certamente «antitogliattiana», se proprio lo si vuole, ma non certo nel senso tradizionale del termine. Tradizionalmente, infatti, Togliatti viene accusato per aver fatto, o per non aver fatto, cose che sono concepibili e visibili *adesso*, ma che *allora* non lo erano e non potevano esserlo. Vogliamo accusare Togliatti di non essere stato «bordighista»? E come avrebbe potuto esserlo, se il bordighismo si basava sulla mescolanza della teoria secondinternazionalista del crollo del capitalismo e della teoria dell'offensiva frontale che la Terza Internazionale abbandonò già nel 1921? Lo vogliamo accusare di non essere stato «trotzkista»? Certo che non lo è stato, e come

avrebbe potuto esserlo, se la teoria della rivoluzione permanente non fu di fatto che uno schema scolastico, teoricamente affascinante e convincente, ma politicamente inapplicabile? Lo vogliamo accusare di essere stato «stalinista»? Certo che Togliatti è stato stalinista. Egli è anzi stato il primo degli stalinisti, per il semplice fatto che tutto il movimento comunista «ufficiale» è stato stalinista negli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta, e non dimenticando di aggiungere che lo stesso «stalinismo» permetteva la messa a punto di tattiche parzialmente diverse (come avvenne ad esempio nei dissensi fra Togliatti e Pietro Secchia a cavallo fra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta).

Togliatti: lo stalinismo liberale

Si è usata a lungo, a proposito di Togliatti, la categoria di *doppiezza*. Togliatti avrebbe praticato la doppiezza, cioè il doppio binario, perché si sarebbe presentato come un convinto sostenitore della costituzione e della democrazia rappresentativa, da un lato, mentre avrebbe preparato sotto banco la dittatura del proletariato a partito unico ed il totalitarismo dei gulag, dall'altro. Pacatamente, riteniamo che questa sia una vera e propria follia storiografica. Per sostenerla (e molti oggi la sostengono, nel clima velenoso della resa dei conti e del revisionismo storiografico) bisogna credere seriamente che l'URSS, a partire dal 1945, si prefiggesse un attacco militare contro l'Occidente capitalistico e pertanto «coltivasse» delle quinte colonne comuniste pronte a fare da *quislings* all'Armata Rossa e ai marescialli sovietici.

Esiste una monumentale storiografia sulla guerra fredda, che purtroppo oggi viene dimenticata sugli scaffali delle biblioteche, che dimostra che tutto questo è un mito infondato. Yalta fu sempre presa sul serio ad Est, mentre ad Ovest la politica di Foster Dulles fu sempre quella del *roll back*, cioè del respingere indietro i russi «riconquistando» l'Est europeo. Per riconoscere questo fatto storico non c'è nessun bisogno di essere politicamente comunisti o filosoficamente marxisti, e non è neppure necessario simpatizzare per il togliattismo. Chi scrive non simpa-

tizza affatto per esso, e si è invece sempre biograficamente ispirato ai suoi oppositori (e rinviamo qui il lettore in particolare ai capitoli tre e dieci della seconda parte di questo saggio). La verità storica, però, deve passare davanti alle opzioni filosofiche soggettive. La «doppiezza», semmai, è stata piuttosto una dimensione psicologica ed esistenziale di molti militanti comunisti, che compensavano in questo modo la loro soggettiva impotenza politica con il risarcimento immaginario di una situazione rivoluzionaria comunista in cui poter fare finalmente la «vera» rivoluzione. Questa, però, non è «doppiezza». È piuttosto qualcosa di simile a ciò che veniva chiamato, nell'immaginario politico del comunismo tedesco degli anni Venti e Trenta, la *grande sera*, il solenne momento utopico della resa dei conti finale con il capitalismo.

La linea politica di Togliatti non si basava in realtà affatto sulla doppiezza. Essa si basava sulla scommessa strategica, di lungo periodo, di poter portare a buon fine la lunghissima guerra di posizione con il capitalismo, e di poter dunque accettare in modo pieno e convinto la democrazia dei partiti e dei sindacati. Questa non è «doppiezza» e non deve essere battezzata in questo modo. Nello stesso tempo, la linea di Togliatti ha dato luogo a nostro avviso ad una sorta di *stalinismo liberale*. Pienamente consapevoli della stranezza di questa espressione, vorremmo indicare qui subito le due ragioni fondamentali per cui l'abbiamo usata.

In primo luogo, lo stalinismo non deve essere definito soltanto in termini di burocratismo, dispotismo degli apparati politici, culto della personalità di Stalin e dei suoi più stretti collaboratori, generalizzazione del sistema dei campi di lavoro forzato, processi e terrore di massa. Certo, tutto questo ci fu, e non deve essere dimenticato, anche perché l'incapacità di uscirne strategicamente resta a nostro avviso la causa storica fondamentale del collasso finale del comunismo storico novecentesco. Lo stalinismo è stato anche e soprattutto convinzione profonda della *superiorità produttiva generale* del sistema economico socialista rispetto a quello capitalistico. Il capitalismo, nella concezione di Stalin, è soprattutto putrefazione dello sviluppo delle forze produttive, anarchia del mercato, spreco, parassitismo delle rendite fondiarie e degli interessi bancari, mancato utilizzo delle risorse

del lavoro produttivo. Togliatti non era un economista (ma lo erano molti suoi stretti collaboratori, da Pesenti a Sereni), ma condivideva pienamente questa concezione «stagnazionistica» del capitalismo, che si era profondamente radicata fra i quadri comunisti al tempo della III Internazionale, anche e soprattutto a causa della grande crisi del 1929. Qui sta, a nostro avviso, il vero strato profondo, geologico, dello «stalinismo» di Togliatti, e il legame con la teoria gramsciana della guerra di posizione. In breve: i comunisti hanno tutto l'interesse ad accettare la democrazia, e anzi a difenderla contro il fascismo, perché in ogni caso il tempo è loro amico, il tempo lavora per loro, dal momento che il capitalismo non è in grado di sviluppare veramente le forze produttive, mentre il socialismo lo è.

In secondo luogo, è indiscutibile che lo stalinismo ha storicamente trasformato il principio del centralismo democratico nella proibizione pratica della lotta politica trasparente in base a *documenti* e *piattaforme contrapposte*. Questa proibizione non ha nulla di «bolscevico», dal momento che anzi il partito bolscevico di Lenin, pur essendo una organizzazione politica da battaglia, praticò sempre pienamente il metodo del confronto politico sulla base di documenti e di piattaforme congressuali contrapposte. Questa trasparenza del dibattito, che escludeva come qualcosa di orribile la falsa unanimità monolitica, fu poi abbandonata a causa della guerra civile del 1918-21 e soprattutto a causa dei conflitti fra Stalin, Bucharin e Trotzkij. Togliatti assunse sempre come un fatto normale la procedura del *monolitismo esterno*, con la relativa proibizione (o meglio, inconcepibilità quasi antropologica) del conflitto politico e ideologico sulla base di documenti, mozioni e piattaforme congressuali contrapposte *trasparenti*. La lotta politica naturalmente avveniva, ed era durissima, ma non era trasparente. Questa modalità, a nostro avviso avvelenata e perversa, deformata e incurabile, dell'agire politico era addirittura vissuta nella coscienza del militante comunista come un tratto d'orgoglio (contrapposto alla litigiosità del correntismo «socialista», visto come casino e disordine piccolo-borghese).

Sono queste, a nostro avviso, le due modalità del codice gene-

tico togliattiano di partito che ci fanno parlare di stalinismo liberale, e non di doppiezza. L'accettazione dello stato liberale di diritto, della costituzione antifascista, del pluralismo dei partiti era strategica, e dunque non ha senso parlare di doppiezza. Nello stesso tempo, la concezione del partito era quella di Stalin, non quella di Lenin.

Togliatti: la religione storicista

Il filosofo marxista italiano Cesare Luporini (su cui torneremo nel sesto capitolo della seconda parte di questo saggio), che pure fu sempre per decenni un convinto militante del partito di Togliatti, ma che non fu mai convinto dallo «storicismo» come filosofia, seppe connotare a nostro avviso in modo teoreticamente insuperabile le contraddizioni dello storicismo stesso. Da un lato, lo «storicismo è l'unica interpretazione del marxismo perfettamente adeguata e corrispondente alla politica del partito, alla sua linea strategica». Dall'altra, essendo lo storicismo niente altro che il punto di vista del semplice scorrimento cumulativo in avanti del tempo storico, egli si chiede: «se la totalità è quella di tutta la storia in svolgimento, non diventa essa stessa una totalità vuota in cui trionfa l'empiricità, cioè la politica come empiricità?». Crediamo che in queste due affermazioni vi sia tutto il necessario per sviscerare l'essenziale della questione. Per poterlo fare, però, bisogna tradurre il difficile linguaggio filosofico di Luporini in un linguaggio più semplice.

Che significa «totalità vuota in cui trionfa l'empiricità»? Significa che se si toglie ogni «fondamento» al comunismo al di fuori di quello del richiamo allo scorrimento progressivo in avanti del tempo storico, unito con la giustificazione di tutto quanto si è fatto in passato in nome del pur sacrosanto richiamo allo «stato d'eccezione», al posto del fondamento si installa di fatto la tattica politica del caso per caso, e soltanto essa. La storia diventa una totalità vuota, e l'empiricità può insediarsi in essa proprio sul presupposto del suo preventivo svuotamento. Muoiono gli strateghi, sopravvivono i tattici. Declinano inesorabilmente i ti-

pi umani alla Gramsci, spinti dalla passione della conoscenza delle tendenze di lungo periodo dello sviluppo storico, entrano in scena i tipi umani che caratterizzano gli odierni politici di professione, cattivi attori stipendiati nel teatrino della politica spettacolo.

Lo storicismo è dunque (e qui Luporini ha messo a nostro avviso il dito sulla piaga) l'ideologia organica, o meglio la falsa coscienza necessaria, dei politici di professione. Il richiamo alla storia ed al suo scorrimento è l'integrazione religiosa necessaria del piccolo cabotaggio sindacale e parlamentare. Vorremmo insistere su questo aspetto «religioso» della questione, perché molti commentatori pensano ingenuamente che la religione ci sia soltanto quando qualcuno va ostentatamente a messa e dichiara di non avere dubbi sull'esistenza di Dio. Se si pensa invece al funzionamento normale, quotidiano, dell'italianissima religione cattolica, si vedrà che il richiamo innocuo e ineffettuale alle grandi verità religiose copre una prassi ordinaria che non ha assolutamente nulla a che fare con esse, ma che ha egualmente bisogno di salvarsi l'anima con la loro saltuaria e rassicurante evocazione (generalmente domenicale). Analogamente, la religione storicista del comunismo rassicura il militante sul senso ultimo del suo agire riformistico quotidiano, e nello stesso tempo non incide praticamente su di esso. Seguendo Max Weber, però, non ci chiederemo qui se Dio veramente esista o no, ma soltanto in che misura la fede si secolarizzi trasformandosi in razionalizzazione della vita quotidiana (diamo infatti anche noi per scontato che non si possa sempre vivere con l'ardore dei martiri primitivi, e che una normalizzazione quotidiana sia inevitabile!). Ebbene, su questo punto il cattolicesimo si è rivelato più abile e capace del togliattismo. Quest'ultimo si è progressivamente secolarizzato nel PCI degli anni Sessanta e poi nel PDS degli anni Novanta, formazioni ormai integralmente riassorbite nella normale riproduzione capitalistica (e qui Del Noce ha ragione, ed è per questa ragione che gli faremo tanto onore nel quinto capitolo della seconda parte di questo saggio). La ragione sta nel fatto che lo storicismo è un'ideologia ingenuamente progressistica della storia che ripropone in modo populistica-

mente subalterno le illusioni positivistiche della concezione del mondo borghese dell'Ottocento, che non può resistere in alcun modo alla critica corrosiva del nichilismo filosofico e della «crisi dei fondamenti». Nello stesso tempo, lo storicismo era una forma di coscienza obbligata, assolutamente obbligata, se si voleva costruire il partito di massa così come Togliatti lo ha costruito.

Togliatti: la direzione politica sulla cultura

Palmiro Togliatti, pur non essendo stato a nostro avviso un Gramsci, apparteneva pur sempre ad una generazione colta, di lettori disinteressati di libri, una generazione che comprendeva fino in fondo il nesso fra politica e cultura (e che non può essere paragonata in nessun modo a quella degli attuali politici di professione, che considerano tempo perduto tutto ciò che è al di fuori della superficie della congiuntura politica). Egli era un convinto sostenitore della direzione politica sulla cultura, e su questo punto non si distingueva da uno Zdanov, anche se era molto più «aperto», colto e flessibile. Ci rendiamo perfettamente conto del fatto che il paragone con Zdanov può sembrare offensivo, esagerato e provocatorio, dal momento che Zdanov «chiuse» sistematicamente la cultura sovietica a campi e settori della filosofia, della letteratura e dell'arte sui quali invece Togliatti «aprì» in modo convinto. Il paragone viene però proposto non certo in base a criteri contenutistici, ma in base alla comune pretesa della possibilità e della necessità di una giurisdizione suprema della politica sulla cultura, e sull'opportunità di dotarsi di una *politica culturale*.

Chi scrive non crede al fatto che il comunismo debba dotarsi di una politica culturale, e neppure che sia avvantaggiato dall'averne una. Questo non certo sulla base della cosiddetta «apoliticità della cultura» (ci sembra ovvio che la cultura sia sempre «politica», dal momento che avviene nell'universo simbolico della *polis* umana e dei suoi rapporti sociali!), e neppure sulla base del «primato degli intellettuali» di professione sui politici (ci sembra anzi che nel contesto *specifico* del dibattito fra To-

gliatti e Vittorini, o fra Togliatti e Bobbio, sia stato il primo ad avere ragione nell'essenziale in entrambi i casi). Chi scrive non crede né all'apoliticità della cultura né alla possibilità di creare un partito degli intellettuali. Il fatto è che la direzione politica sulla cultura, anche quando giura e spergiura sul rispetto dello «specifico» artistico, musicale, letterario e filosofico, non coincide affatto con il riconoscimento del carattere «politico» in senso lato di ogni forma di cultura, ma si manifesta di fatto come una pretesa di classificazione e di valutazione del prodotto culturale in base a criteri che non sono mai quelli della *verità* (filosofica) e del valore estetico, ma che sono sempre quelli della funzionalizzabilità del prodotto culturale nel solco della propria linea politica. Il comunismo, in poche parole, deve avere una cultura, ma non una politica culturale. Chi crede alla politica culturale crede anche, in ultima istanza, agli «ingegneri delle anime» di staliniana memoria, anche se poi non ha il coraggio di esplicitare le conseguenze ultime della sua posizione. Ciò non significa certamente che l'agire politico deve essere «indifferente» al fatto culturale, o che non si ponga il problema della «promozione» o della divulgazione del prodotto culturale. Chi scrive crede ad una *sinergia indiretta* fra politica e cultura, ma la sinergia indiretta *non* è una «politica culturale».

Togliatti credeva fortemente nella direzione politica sulla cultura, e riteniamo paradossalmente significativo il fatto che nella sua polemica con Vittorini, quest'ultimo ne fosse in un certo modo speculare, dal momento che Vittorini non rivendicava tanto l'autonomia della cultura stessa, quanto la direzione culturale sulla politica (confondendo poi la cultura con l'eclettismo). L'aspetto principale della questione resta tuttavia a nostro avviso quello dell'inesorabile meccanismo di selezione dei temi e dei problemi «leciti» e di quelli «proibiti» che viene inesorabilmente messo in piedi quando si accetta il principio della supervisione politica sullo specifico culturale. Nessuna scoperta medica verrebbe mai fatta se i laboratori fossero messi sotto la supervisione amministrativa dei sindacati e dei partiti politici. I rappresentanti di questi ultimi si chiederebbero subito se i loro interessi riproduttivi verrebbero o no intaccati da un mutamento stati-

stico significativo dell'ospedalizzazione, della durata delle terapie, della mortalità. Anche se può sembrare provocatorio il dirlo, riteniamo che il principio della direzione politica sulla cultura segua la stessa inesorabile logica di fondo.

Togliatti: l'impossibile eredità

Togliatti sopravvisse otto anni al 1956 e alla proclamazione ufficiale della destalinizzazione. In quegli otto anni, hanno detto molti storici e commentatori, egli poté sciogliere ogni residua «doppiezza» (ma abbiamo già detto che non crediamo a questa categoria!) e si incamminò esplicitamente nella direzione di quella «via italiana al socialismo» basata sull'integrale accettazione dell'orizzonte politico della democrazia e dello stato di diritto. Noi pensiamo invece che Togliatti abbia lasciato ai suoi successori una *eredità impossibile*, e che questi ultimi, dopo aver cercato di fare quello che fanno tutti gli eredi di questa terra, venire in possesso dell'asse ereditario, ci abbiano infine rinunciato, non soltanto cambiando il nome della «ditta» (dal PCI al PDS), ma cambiandone anche le ragioni sociali.

Che significa eredità impossibile? Lo abbiamo detto: l'eredità impossibile è una eredità di cui è impossibile venire in possesso. Ma, appunto, perché è impossibile? Riteniamo sia molto importante capire esattamente dove stia questa impossibilità, perché altrimenti il discorso generale che stiamo conducendo diventa ambiguo ed equivoco. In breve, il presupposto fondamentale della strategia togliattiana stava nel fatto che i comunisti non erano coloro che sostenevano gli interessi *particolari* di un gruppo sociale (sia pure «nobile», come la classe operaia), ma erano coloro che rappresentavano gli interessi *storici generali* della nazione italiana nel suo complesso. Questa funzione generale (e non particolare), nazionale (e non corporativa) si basava a sua volta sul fatto che la borghesia, o i capitalisti, o tutti e due, non erano capaci e non sarebbero mai stati capaci di «fare uscire l'Italia dalla crisi», e per questo nobile compito sarebbe stato necessario il moderno Principe, il partito comunista gestito sulla

base di un peculiare stalinismo liberale. Il PCI si basava proprio sulla pretesa della titolarità degli interessi generali. Esso non si pensò mai come «parte» di un processo sociale complessivo, ma sempre come il punto di vista «totale» (ed in alcuni casi «totalitario») dell'insieme sociale. Una simile «creatura» non poteva riconvertirsi in modo indolore, una volta avvenuta nel 1989 la caduta del comunismo storico novecentesco, ad una rappresentanza *particolare* dei lavoratori salariati e dipendenti italiani. Sarebbe stata una fine troppo poco nobile per chi si era abituato per cinquant'anni ad autorappresentarsi come il punto di vista degli interessi generali della nazione.

È questo a nostro avviso il triste e meschino segreto dell'attuale PDS, il partito del trasformismo istituzionale dei Segni e dei La Malfa, il partito della riforma elettorale uninominale e maggioritaria, il partito della accettazione strategica dello smantellamento del *welfare state* in Italia. Si tratta di un partito che non può pensarsi come partito particolare, e che per pensarsi come partito generale, non potendo neppure più credere alla propria funzione storica «socialista», deve cercare una «generalità» fittizia nel cielo della morale o della riforma dei meccanismi istituzionali. È questa la ragione per cui abbiamo parlato dell'irricevibilità della eredità di Togliatti, e nello stesso tempo della fatalità storica della dissoluzione del suo progetto. Questa, però, è un'altra storia, che ci costringe a chiudere questa prima parte del saggio per affrontare analiticamente un complesso di problemi completamente diverso. È opportuno comunque, crediamo, proseguire il discorso sulla natura storica del partito di Togliatti.

Parte seconda

I
La dinamica evolutiva del partito togliattiano di massa dal 1956 al 1991
La «prima sinistra»

La storia politica delle idee marxiste in Italia dal 1956 al 1991 è stata spesso descritta in termini di «vecchia sinistra» (il PSI, il PCI, il «movimento operaio tradizionale» dei sindacati e in particolare della CGIL, il «sindacato di classe», eccetera) e di «nuova sinistra» (le eresie marxiste rimaste sempre minoritarie come il trotzkismo ed il bordighismo, le nuove «eresie» sorte negli anni Sessanta a cavallo fra movimento studentesco e minoranze operaie fortemente militanti, come l'operaismo e il maoismo, eccetera). Chi scrive ritiene linguisticamente fuorviante questa distinzione, dal momento che il discrimine fra «vecchio» e «nuovo» non passa affatto tra queste forze: vi sono forze maggioritarie della «vecchia sinistra» (come il PCI) che in realtà assorbono nel bene e nel male il «nuovo» sociologico ed economico della società italiana, mentre alcune forze della «nuova sinistra» si definiscono proprio sulla base della ripresa integrale del marxismo degli anni Venti e Trenta.

Se la distinzione fra «vecchia» e «nuova» sinistra è metodologicamente fuorviante, è fuorviante anche la distinzione, spessissimo usata, tra forze «minoritarie» e «maggioritarie», o tra

forze «parlamentari» ed «extraparlamentari». Da un lato, è assolutamente evidente che il PCI e la CGIL sono state forze maggioritarie e parlamentari, mentre i gruppi del movimento studentesco, i partitini della «nuova» sinistra degli anni Settanta e i gruppi operai militanti sorti ai margini dei sindacati sono stati forze minoritarie. Dall'altro, tuttavia, dal 1976 alcuni gruppi non sono più stati extraparlamentari, ma al massimo «microparlamentari» (e questo non può essere storicamente messo sotto silenzio), mentre in molti ambienti, da quello studentesco a quello operaio attivistico e militante, i presunti minoritari sono stati fattualmente maggioritari (e anche questo storicamente vorrà ben dire qualche cosa).

Sulla base di queste sommarie considerazioni storiografiche, abbiamo ritenuto opportuno non usare se non incidentalmente e distrattamente le fuorvianti dizioni di vecchia e nuova sinistra, di forze maggioritarie e minoritarie, di gruppi parlamentari ed extraparlamentari, e di usare invece la dicotomia più sobria e «neutrale» di *prima* e di *seconda* sinistra, intendendo per «prima» l'evoluzione storica del capolavoro politico di Palmiro Togliatti, il partito di massa, e per «seconda» sinistra quella che (a nostro avviso, ovviamente) a questo ha cercato di contrapporre un'altra strategia, radicalmente e qualitativamente diversa. Certo, questa «seconda sinistra» avrebbe anche potuto essere battezzata l'«altra sinistra» (come hanno fatto altri storici e commentatori). In ogni caso, l'essenziale è che la distinzione risulti chiara al lettore, al di là dei giudizi di valore inevitabilmente veicolati dai due aggettivi «vecchio» e «nuovo». Oggi un giovane che si accosti alle idee comuniste non ha più alcuna ragione per «schierarsi a posteriori» in favore della prima o della seconda sinistra, ed è per questo che occorrerebbe sempre privilegiare il momento della comprensione storica su quello della (a volte sacrosanta) polemica. Chi scrive, però, fa parte di una «generazione perduta» che fra il 1956 e il 1989 ha dovuto «schierarsi» appassionatamente in favore o contro la prima o la seconda sinistra, e il lettore non può quindi aspettarsi nessuna «oggettività», in particolare nei capitoli uno, due e quattro di questa seconda parte.

Il partito togliattiano di massa è stato una «comunità culturale globale». Esso ha coinvolto in varia misura milioni di persone, ricevendo militanza e dando appartenenza. Si è trattato di uno scambio «equo», nel senso però in cui è equo anche lo scambio tra forza-lavoro e capitale: il valore d'uso della forza-lavoro è maggiore del suo valore di scambio, ed è per questo che può nascere un plusvalore, che può essere poi ulteriormente diviso in profitto, interesse, eccetera. Nello stesso modo, il gigantesco valore d'uso della militanza gratuita di milioni di oscuri aderenti al PCI, che veniva in generale retribuito soltanto (ma era già molto!) con la gratificazione e la fierezza del senso di appartenenza, creava anche un'eccedenza di valore, la rappresentanza, con cui decine di migliaia di burocrati, deputati, senatori, giornalisti, cooperatori, eccetera, poterono acquisire stipendi e pensioni d'oro, diventando a tutti gli effetti membri individuali della classe dominante in Italia (e il lettore ha soltanto da fare i conti sulla differenza fra la pensione di un operaio e di un impiegato «normali» e quella di un deputato nazionale o regionale con due legislature). Chi scrive crede veramente che vi sia un parallelismo quasi perfetto fra valore d'uso, valore di scambio e plusvalore, da un lato, e militanza, appartenenza e rappresentanza, dall'altro. Ciò non deve però scandalizzare nessuno, tanto meno un marxista, perché si ha qui a che fare con delle relazioni sociali assolutamente oggettive, fatali, impersonali e strutturali, del tutto indipendenti degli investimenti emotivi ed esistenziali con cui i soggetti vivono psicologicamente il loro coinvolgimento. La militanza è simbolicamente retribuita con appartenenza, ed in più crea gratuitamente rappresentanza: questo è uno scambio simbolico, e lo scambio simbolico segue nell'essenziale le stesse ferree regole di quello economico. Quando il senso di appartenenza è grandissimo, la militanza è erogata con crescente entusiasmo, e in generale non mancano anche i risultati in termini di rappresentanza: se vengono progressivamente meno militanza ed appartenenza, cioè identità (identità=militanza+appartenenza), la rappresentanza può soltanto mantenersi sulla base degli interessi, ma a questo punto il PCI non è più che un partito di cooperatori, architetti, artigiani, eccetera.

La questione dell'analisi del PCI in termini di comunità culturale globale è ancora tutta da scrivere. Un saggio sulla storia delle idee marxiste, come quello che il lettore ha sotto gli occhi, non serve praticamente a nulla per capire le dinamiche di militanza, appartenenza, identità e rappresentanza di una comunità politico-culturale globale. Fenomeni come il lutto psicologico per l'esclusione dal «popolo di sinistra», un'esclusione che ha per decenni minacciato il dissenziente o l'eretico, sono più importanti della comprensione delle differenze teoriche fra Geymonat e Della Volpe, Colletti o Napoleoni. Chi scrive ne è perfettamente consapevole. Nello stesso tempo, riteniamo che abbia egualmente senso capire certe caratteristiche ideologiche di lunga durata.

Il nazional-popolare

Sulla scorta di preziose intuizioni di Gramsci, il PCI si volle prima di tutto come partito nazional-popolare. Un partito nazional-popolare è un partito che vuole introdurre un Victor Hugo là dove è sempre soltanto esistito un Alessandro Manzoni, cioè una fruizione culturale di massa di prodotti semplici, leggibili ed avvincenti che sono sempre mancati al popolo italiano. Chi si è emozionato vedendo l'interpretazione di Philippe Noiret in *Nuovo Cinema Paradiso*, che rappresenta assai bene l'impatto culturale del nuovo mezzo cinematografico nei paesi della provincia italiana degli anni Cinquanta, capirà benissimo quanto intendiamo dire. Il nazional-popolare non è mai stato becero populismo, ed il rispetto verso di esso che ebbero sempre critici letterari come Salinari o Sapegno e critici d'arte come De Grada e De Micheli deve ammonirci a non interpretarlo alla luce della cultura di massa degli anni Novanta, ma di valutarlo nel contesto della lotta per l'egemonia simbolica degli anni Cinquanta. È in questo senso assolutamente legittimo che la lotta per una cultura nazional-popolare si sia svolta più che in campo letterario (anche se Pratolini resta per noi un romanziere assolutamente notevole), in campo cinematografico e nelle arti figurative. Sono stati

il neorealismo cinematografico e il realismo pittorico la vera espressione italiana del nazional-popolare. In questo senso, ha ragione chi insiste sul fatto che l'Italia fu sempre un paese di secondo piano per la letteratura e la filosofia, mentre è stato un paese di primo piano nell'Ottocento per la lirica e nel Novecento per il cinema e la pittura realista. Verdi, Rossellini, Guttuso e altri dunque, non certo Manzoni o Gentile (che spariscono di fronte a Balzac e ad Heidegger).

Il nazional-popolare non può resistere di fronte alla sottomissione reale della cultura di massa al capitalismo, rappresentata appunto dal faticoso e doloroso traghetto dalla cultura popolare alla cultura di massa (che assume a nostro avviso la forma egemonica del passaggio dal cinema alla televisione). Come tutti sanno, Pier Paolo Pasolini è stato in Italia l'autore che ha espresso con il massimo di *pathos* e di drammaticità, anche filosofica, l'idea della sostanziale irriformabilità della cultura di massa capitalistica (chiamata allora, un po' ingenuamente, «neocapitalistica», laddove era forse più esatto connotarla come «integralmente capitalistica», e non più come prima «borghese-capitalistica»: ma la nozione di «capitalismo senza borghesia» è sempre stata incomprensibile per i nostri intellettuali). Pasolini, sia come scrittore, sia come regista cinematografico, è stato il punto più alto del tentativo di rappresentare l'universo popolare unito con la coscienza dell'avvento inesorabile di un «mondo nuovo», assolutamente non più gestibile. Alla luce della attuale consapevolezza culturale, appaiono ingenui certi dibattiti degli anni Sessanta fra gli «apocalittici», pessimisti, e gli «integrati», ottimisti. In realtà il moderno capitalismo ha integrato l'apocalisse, quotidianizzandola e normalizzandola, rappresentando ormai la «normalità anormale» del singolo nel capitalismo in modo insuperabile. Vi sarebbe qui ovviamente molto da dire, ma non vi è certo lo spazio per farlo: l'attrazione dei giovani *fans* della musica verso figure ambigue e transessuali di cantanti così diversi dai vecchi virili basettoni e dalle vecchie femminili ricciolone di alcuni decenni fa; il successo letterario di uno Stephen King e di film come il «Silenzio degli Innocenti», che ci dicono ossessivamente che il mostro appare in realtà come normale, ed

addirittura simpatico; il passaggio di massa dal fumetto western-avventuroso alla Tex Willer al fumetto magico-irrazionalistico alla Dylan Dog; eccetera, eccetera. Vi è qui molto da riflettere sull'*incapacità*, la strutturale, incurabile incapacità della cultura di sinistra nel valutare sobriamente il prodotto culturale. Qualunque osservatore spassionato che esamini le pagine culturali di giornali come «l'Unità» o il «Manifesto» (soprattutto il «Manifesto») vedrà facilmente che il luogo che fu un tempo del nazional-popolare è ora il luogo della più sfrenata americanizzazione espressiva ed estetica. Vi è qui un intero continente inesplorato, quella della dialettica e della conversione degli opposti che potremo soltanto sfiorare nell'ottavo capitolo.

Il catto-comunismo

Il codice ideologico del PCI rimarrebbe incomprensibile, se non si presta attenzione a personaggi come Franco Rodano e gli ex-cattolici-comunisti degli anni Quaranta confluiti nel PCI. Seguendo una consolidata tradizione definiremo questo fenomeno «cattocomunismo», facendo però subito un'avvertenza che consideriamo fondamentale per non cadere in equivoci ad un tempo penosi ed esilaranti.

Il cattocomunismo è l'incontro fra lo storicismo togliattiano ed il modernismo cattolico italiano, e pertanto *non* è assolutamente l'incontro fra il marxismo ed il cristianesimo, cioè fra il marxismo di Marx ed il cristianesimo di Gesù di Nazareth. Marx e Gesù non c'entrano assolutamente niente, e il lettore dovrebbe addirittura fingere che non siano mai esistiti, se vuole capire qualcosa del cattocomunismo. Marx non era storicista, e tutto ciò che c'è di buono nel suo pensiero comunista esiste proprio prescindendo dalla zavorra storicista. Gesù di Nazareth era un profeta ebraico comunista attivo all'interno del modo di produzione antico-orientale, che volle coscientemente essere un servo sofferente per propiziare l'avvento dell'anno di misericordia del Signore, e che considerava l'immortalità un dato universale posseduto da tutti e non soltanto dagli aderenti ai culti di

salvezza ebraici o pagani. Il cattocomunismo è stato un mondo di burocrati e di preti, di senatori e di vescovi, di salotti romani e di confessionali, di consiglieri del principe e di trasformismi. Lo storicismo è un marxismo senza rivoluzione, sostituita dall'evoluzione, e il cattolicesimo è un cristianesimo senza messianesimo, sostituito dall'organismo gerarchico e dalle piramidi di pretoni vestiti con diverse uniformi, dalla base al vertice. Con un «comunismo» gerarchico, formato da popolo plaudente e sacerdoti ben organizzati, il cattolicesimo può «dialogare».

Il lettore si accorgerà agevolmente che chi scrive non ha alcuna simpatia per il cattocomunismo. Qualche secolo fa i papi potevano impunemente bruciare la gente per «eresie» molto minori di quelle presenti in questo saggio, ora non possono più farlo, e dicono sfrontatamente che fra Galileo e la Chiesa ci fu soltanto uno spiacevole equivoco. Non vi sono limiti alla faccia tosta. Dal momento però che la corporazione degli scienziati è forte, mentre quella dei filosofi non conta niente, essi si scusano con Galileo, non con Giordano Bruno, laddove sarebbe il caso di farlo anche con quest'ultimo. In ogni caso, il cattocomunismo porta dentro la tradizione dello storicismo italiano anche istanze certamente non spregevoli (pensiamo ad alcune ricadute del dialogo conciliare degli anni Sessanta propiziato da Giovanni XXIII), e anche alcune proposte filosofiche, che sono quelle che ci interessano in questa sede. Queste proposte girano tutte intorno ad una, massima e centralissima: la distinzione fra materialismo dialettico, filosofia atea del comunismo che non si può accettare se si resta credenti, e materialismo storico, politica «dalla parte dei poveri» ed interpretazione «scientifica» della storia in evoluzione. Nel capitolo terzo vedremo come filosofi come Del Noce avranno buon gioco a rifiutare questa distinzione, che pure appare ragionevole (essa sarà accettata anche da eretici cattolici non cattocomunisti, come Giulio Girardi, che la adatterà non al compromesso storico, ma alla teologia della liberazione). In realtà il materialismo storico viene identificato dal cattocomunismo con lo storicismo, e lo storicismo con la politica del PCI. Il compromesso storico del periodo 1973-79 sarà un puro prodotto del cattocomunismo, e ne assumerà tutti gli

aspetti preteschi, consociativi, organicistici, intrallazzatori, che la storiografia non ha ancora adeguatamente studiato con la necessaria spregiudicatezza.

L'euro-comunismo

Mentre il cattocomunismo rappresenta un fenomeno integralmente giobertiano, trasformistico e italiano, l'eurocomunismo è invece un prodotto del laicismo cosmopolitico. Apparentemente, l'eurocomunismo, che visse come certe farfalle una breve ed effimera stagione fra il 1976 e il 1981, fu il coronamento dell'ipotesi gramsciana della rivoluzione in Occidente, che univa tradizione democratica a strategia della guerra di posizione e dell'occupazione progressiva di casematte. Si trattava però di un'idea che non poteva essere lasciata ad «animali» integralmente tattici e politici come Berlinguer, Carrillo e Marchais, sostanzialmente disinteressati ad una vera fondazione teorica di una politica che era effettivamente diversa da quella dei partiti legati all'URSS e al suo modello globale di società e di cultura. Anche Gramsci e Lenin erano certo stati «animali politici». Ma essi erano stati «animali politici» provvisti di dimensione culturale strategica, che mancava totalmente ai loro epigoni, che volevano fare un «eurocomunismo» con forme-partito basate su modalità di organizzazione, militanza, appartenenza, identità, rappresentanza, eccetera, assolutamente eguali a quelle che erano servite a politiche qualitativamente opposte. Fra i grandi intellettuali marxisti europei, soltanto il francese Althusser e lo spagnolo Sacristán capirono immediatamente che l'eurocomunismo era un bluff, che semplicemente «trasportava» lo stalinismo nella socialdemocrazia senza modificarlo. Più esattamente, l'eurocomunismo predicava la compresenza in un partito di una forma staliniana e di una sostanza socialdemocratica. Quando Althusser rilevò che non ci poteva essere comunismo senza «dittatura del proletariato» e Sacristán rilevò che l'eurocomunismo prometteva un impossibile comunismo «senza rottura rivoluzionaria» si è qui di fronte ad un tipico caso non certo di intellettuali estremi-

sti, ma di intellettuali onesti che semplicemente dicono una verità scomoda che i politici cinici e deideologizzati non vogliono neppure sentire, e che neppure la mitica «base» può sopportare, perché incrinerebbe il suo fideismo e il suo dogmatismo populista. L'eurocomunismo, così, non fu che un'ideologia di transizione alla socialdemocrazia normale. La coniugazione di comunismo e democrazia, che resta un'istanza assolutamente legittima e da perseguire in futuro, è qualcosa di troppo serio per essere solo predicato verbalmente e pretescamente.

Enrico Berlinguer: compromesso storico e diversità morale

Berlinguer fu un leader politico molto popolare sia presso la base del PCI sia presso un'opinione pubblica più larga. Amato da moltissimi, odiato da pochi (in particolare da un arco che va dai socialisti craxiani d'assalto ai seguaci della lotta armata), Berlinguer morì simbolicamente in modo da attrarre la commozione e la simpatia di milioni di persone (e le elezioni della sua morte — dopo un collasso sulla tribuna di un comizio — furono anche le *uniche* in cui il PCI fece l'unico, effimero, agognato «sorpasso» della DC). Sandro Pertini lo andò a prendere come un figlio, e dopo la sua morte il PCI non ebbe più un vero leader ad un tempo carismatico e razionale. Berlinguer fu dunque l'*ultimo leader* del PCI, e come suo ultimo leader lo giudicheremo. Berlinguer fu infatti il successore di Gramsci e di Togliatti, e non può essere giudicato usando criteri filosofici, come quelli impiegati per valutare Geymonat o Napoleoni. Egli deve essere giudicato sulla base di criteri più generali e «strategici», tipici di chi non si limita a scrivere libri ma ha responsabilità di direzione politica strategica di milioni di persone.

Gramsci volle la tattica di fronte unico e la strategia del blocco storico che conquistava l'egemonia sulla base di una guerra sociale di posizione diretta da un moderno Principe. Togliatti volle la via italiana al socialismo e costruì il partito storicista di massa. Berlinguer volle la tattica del compromesso storico e l'identi-

tà della diversità morale dei comunisti, titolo del loro diritto a governare il paese. Egli deve essere dunque valutato storicamente su questi due elementi: il compromesso storico e la diversità morale. Il resto è cattocomunismo ed eurocomunismo, ideologia ed organizzazione, giornalismo e polemica spicciola. Chi scrive ritiene che si sia trattato non certo di due «sbagli» irreparabili, ma di due manifestazioni di vera e propria dis-egemonia storica, che hanno necessariamente accompagnato, con inesorabile falsa coscienza necessaria, la fase di dissoluzione della variante italiana del comunismo storico novecentesco. Esaminiamole dunque separatamente.

Come è noto, il compromesso storico fu proposto in occasione dei dolorosi fatti del Cile e della morte di Allende nel 1973. La sostanza è semplice, e di buon senso comune: se i comunisti vogliono andare al governo, non ci possono andare con il 51%; ci vuole una maggioranza più larga e solida. Si potrebbe obiettare che i comunisti non sono affatto obbligati ad andare al governo, se non ce ne sono le condizioni storiche. In questo caso, però, al posto della severa categoria oggettiva di «condizioni storiche» si installa la mutevole categoria soggettiva di «spinta» o «volontà dell'elettorato». Era indubbio che ci fosse veramente una spinta dell'elettorato perché il PCI assumesse responsabilità di governo. Questa spinta era anche sociologicamente differenziata e complessa, perché veniva sia dal grosso della classe operaia, ansiosa di veder consolidare le conquiste salariali e normative del ciclo di lotte 1969-73, sia dalla piccola borghesia urbana ansiosa di protagonismo culturale ed amministrativo. In realtà, il «compromesso storico» non era, e non poteva essere, un'applicazione parlamentare e governativa del gramsciano «blocco storico». Esso ne era anzi l'esatto contrario. Il gramsciano blocco storico era la proiezione strategica della tattica leniniana del fronte unico dal basso, mentre il compromesso storico era la consociazione politica di vertice delle *élites* professionali di rappresentanza dei gruppi sociali nel sistema capitalistico. Il compromesso storico non poteva dunque che essere una grande operazione trasformistica (nel senso del 1876 e di Depretis), ideologicamente mascherata da alleanza per il progres-

so. In questa sede, non vorremmo neppure sopravvalutare (come molti fanno) l'uccisione di Aldo Moro e l'emergenza terroristica, che secondo alcuni avrebbero impedito o deformato la realizzazione del compromesso storico. Non lo crediamo affatto. Il compromesso storico, in realtà, si è perfettamente realizzato, perché la sua essenza consisteva proprio nella consociazione contrattata del PCI nel sistema politico italiano. Era questa integrazione l'alfa e l'omega del compromesso storico, ed il fatto che questa integrazione sia rimasta imperfetta e subalterna è dovuto soltanto a fattori internazionali (esistenza dell'URSS, eccetera). Il compromesso storico è dunque, a rigore, il trionfo e la morte del progetto di Togliatti. Il partito storicista di massa viene finalmente legittimato a governare, e subito dopo muore come tale.

Il fatto che Berlinguer abbia cercato di «ideologizzare» il compromesso storico con la doppia teoria dell'austerità e della diversità morale deve essere compreso con l'applicazione rigorosa della teoria marxiana delle ideologie, più esattamente dell'ideologia come falsa coscienza necessaria. L'ideologia, come si sa, presenta il mondo come invertito, anzi lo percepisce strutturalmente come tale. In altre parole, nel rispecchiamento ideologico il mondo appare esattamente rovesciato da come è veramente. Nel rispecchiamento ideologico del compromesso storico giungevano finalmente al potere gli onesti, o meglio i comunisti come rappresentanti delle «mani pulite», dell'austerità, dell'onestà. Nella realtà, perfettamente invertita, si stava edificando in quegli anni il sistema di Tangentopoli, la spartizione delle spoglie dell'onnipervasivo e famelico sistema dei partiti. Sulla «scena» della politica si esibivano, applauditissimi ed amatissimi, il democristiano onesto Zaccagnini, il socialista onesto Pertini, il comunista onesto Berlinguer. Questi tre personaggi, per quanto ne sappiamo, erano veramente onesti, soggettivamente onesti. Ma in questo caso l'intenzione soggettiva non vale niente, e Kant deve cedere a Marx. Ritenere che i comunisti possano accedere alla direzione politica delle strutture rappresentative capitalistiche restando e anzi diventando ancora più «onesti» è una menzogna, che può certamente essere creduta dal variopinto

popolo dei citrulli di professione, la cui rete si estende fino a Samarcanda, ma che non resiste al minimo esame strutturale dei rapporti sociali.

L'implosione della Cosa fra il 1989 e il 1991

Dopo la morte di Berlinguer, avvenuta nel 1984, il PCI entrò in ibernazione. Il gigantesco apparato amministrativo era senza identità, senza linea politica, senza teoria di riferimento. Ciò che era ancora più grave, non le cercava neppure. Il coperchio del pentolone copriva ormai a malapena un minestrone sempre più immangiabile. Gli intellettuali universitari si ridefinivano culturalmente a partire dal proprio specialismo linguistico, secondo la modalità della frammentazione che La Grassa illustra così bene (e che riprenderemo nell'undicesimo capitolo), e che invece l'ingenuità postmoderna gabella come espressione dell'irriducibile pluralismo di soggetti differenti ontologicamente. Il popolo riscopriva identità regionali (la Lega) o sportive (i gruppi di tifosi ultras) non certo perché stava ritornando alla barbarie, ma perché l'esplosione del progetto universalistico comporta necessariamente una Bosnia quotidiana. I capitalisti, di fronte al crollo del comunismo storico novecentesco, aprivano le danze della fine della storia e dell'avvento della vera ed unica libertà (la loro, ovviamente), e nello stesso tempo si accingevano alla privatizzazione di tutto quello che Keynes e Beveridge, cioè l'intervento dello stato nell'economia e lo stato del benessere, avevano dovuto concedere alle masse popolari nei decenni precedenti. A sinistra la frammentazione dei soggetti si manifestava nella torre di Babele dei «nuovi soggetti» che non riuscivano neppure più a parlarsi l'uno con l'altro, con politici, sindacalisti, ecologisti, femministe, pacifisti, eccetera, che elaboravano loro codici ormai provocatoriamente incomunicabili (politologia sistemica, compatibilismo sindacalistico, fondamentalismo ecologistico, differenzialismo e separatismo femministico, umanesimo non violento pacifista, e via incomunicabilizzando).

Tutto era pronto perché la Grande Afasia cominciasse. Rite-

niamo che il *film* di Nanni Moretti intitolato *La Cosa* rappresenti ciò che è avvenuto in una sorta di «neorealismo della dissoluzione». La «cosa» è proprio il PCI che *deve* cambiare nome (perché l'azienda «comunismo» è fallita e occorre cambiare la ragione sociale della ditta senza far perdere il capitale ai soci, o meglio a quella parte di loro che si era «piazzata» professionalmente). Il periodo 1989-91 dovrebbe essere proiettato al rallentatore (come la «moviola» delle partite di calcio) per far capire ai giovani come funziona la «politica» quando è affidata ad un vertice di burocrati manipolatori e a una base educata alla fede (chi scrive non ha per la mitica «base» nessuna comprensione: ogni base ha il vertice che si merita, anche perché è sempre lei che lo elegge).

Al vertice del PCI, comincia la Grande Sceneggiata. Occhetto, ufficialmente successore di Gramsci e di Togliatti, si relaziona direttamente con i media nel fondamentale e tucidideo «discorso della Bolognina», in cui annuncia il «cambiamento di nome» del PCI. D'Alema, suo degno collaboratore, si distingue per due articoli di giornale («l'Unità»), in cui scrive, il 12 ottobre 1989, che il PCI non deve cambiare il nome «comunista» perché la tradizione del comunismo italiano non deve essere rinnegata, salvo poi a scrivere, il 23 novembre 1989, che bisogna cambiare il nome di «comunista» perché questo nome è internazionale e non solo italiano (ci rendiamo conto che sembra incredibile, ma rimandiamo il lettore scettico alle emeroteche). Piero Fassino, a nostro avviso la faccia tosta più impagabile, scrive: «... in segreteria avevamo piena consapevolezza che il volto d'Europa stava mutando fra l'estate e l'autunno del 1989. Ma in quel momento eravamo impegnati in una campagna elettorale difficile (le elezioni comunali di Roma, dove si votava il 29 ottobre 1989). Decidemmo così di rinviare ogni decisione a dopo le elezioni».

L'affermazione di Fassino è a nostro avviso degna di essere tramandata agli archivi (quelli della commedia dell'arte, prima ancora di quelli del comunismo): in una crisi epocale del comunismo si aggiornano il dibattito e le decisioni a dopo un'elezione comunale. Ciò che colpisce (come già a suo tempo rilevò Hannah Arendt) è la «banalità del male», in questo caso la normalità

dell'affermazione di Fassino. In effetti per il professionista della politica l'epocalità della crisi viene dopo le percentuali nelle elezioni amministrative. Tutte le tesi di Max Weber sul disincantamento del mondo sono ancora sortilegi di sciamani in confronto alla sublimità secolarizzata di Fassino.

Mentre il vertice apriva l'interminabile sceneggiata sulla fine del comunismo ed il nuovo inizio progressista e liberaldemocratico, la base implodeva in proteste e lamenti. Più propriamente, lo «zoccolo duro» si scioglieva in lacrime. Abbiamo già rilevato che il gigantesco caso storico del PCI è un fenomeno culturale e antropologico prima che politico. Alla base toglievano il «nome», e il nome è pur sempre segnale di identità. Come conservare l'identità senza il nome? Come proseguire la «diversità»? Come andare al governo senza perdere la propria rivoluzionarietà? Il film di Moretti *La Cosa* mostra una base talvolta lucida talvolta farneticante, senza che emerga mai un bilancio razionale e dialettico del rapporto fra passato, presente e futuro del comunismo. Questo bilancio, però, era «impossibile» per una base cresciuta in quella specifica subalternità, e in quella mescolanza di militanza e di appartenenza che identificava il comunismo con il PCI e il suo destino.

Chi scrive ritiene che questa implosione fosse inevitabile, e che per non avvenire sarebbero state necessarie due condizioni, che però non c'erano. In primo luogo, bisognava che ci si fosse già abituati da tempo a separare la causa storica del comunismo con le vicende empiriche del comunismo storico novecentesco, in particolare con il PCUS e con il PCI. Per coloro che identificavano le due cose, il *black out* era inevitabile. Coloro che invece avevano da tempo stabilito un rapporto autonomo critico con Marx, il marxismo e il comunismo, erano vaccinati e immunizzati. Ma il partito storicista di massa non poteva essere il luogo di simili campagne di vaccinazione, perché la vaccinazione era incompatibile con le modalità fideistiche del patriottismo della militanza.

In secondo luogo, era forse possibile mantenersi «comunisti» anche in mancanza di una prospettiva e di una pratica nuove del comunismo (così come è ora in fondo il caso del Partito della Ri-

fondazione Comunista, che non ha ancora fatto quasi nulla per una *vera* «rifondazione» di esso). Era necessario, però, abbandonare l'impossibile eredità togliattiana della rappresentanza degli interessi «nazionali» italiani nel loro insieme, per ripiegare sulla trincea della difesa degli interessi del *solo* lavoro subordinato, salariato, dipendente o autonomo, con esclusione degli interessi di *tutte* le classi capitalistiche, quelle cioè che vivono di lavoro salariato. Una simile sobria riconversione, di cui si mostrarono capaci partiti comunisti come quello francese, spagnolo, greco, portoghese, giapponese, eccetera, era però sbarrata per la tradizione comunista italiana. Essa voleva essere *tutto*, e scelse di essere *niente* proprio perché non poteva accettare di essere soltanto una *parte*, la parte che difende gli interessi economici dei salariati.

Questo libro non può e non vuole affrontare l'attuale storia dei due partiti usciti dal PCI, il PDS e il PRC (partito democratico della sinistra e partito della rifondazione comunista). Ciò è oggetto legittimo di polemica politica, e non di storia delle idee. In questa sede, è interessante però rilevare che di fronte ai provvedimenti del governo Amato della seconda metà del 1992, tendenti allo smantellamento coerente dello stato sociale in Italia con il ricatto dell'unificazione europea di Maastricht, il PDS abbia preferito la torbida alleanza con i nemici della democrazia rappresentativa proporzionale (Segni, La Malfa, Scalfari, eccetera) alla lotta onesta ed aperta contro i provvedimenti economici del governo. Ciò non è purtroppo casuale. Finito il comunismo, nel PDS resta il cosiddetto «interesse nazionale», che in questo caso è l'interesse capitalistico delle compatibilità economiche. È necessario opporsi a questo esito, ma non lo si può fare sulla base di un'opposizione di Sua Maestà, di un'opposizione cioè che accetti la logica dell'«unità» con il suo contrario. L'unità degli opposti si manifesta così come consociativismo dei contrari. Una brutta tradizione trasformistica italiana, che affronteremo nel tristissimo secondo capitolo.

II
L'opposizione di Sua Maestà alla «prima sinistra» dal 1956 al 1991
Un problema storiografico e metodologico

Dopo aver ricostruito, sia pure per sommi capi e in modo incompleto, le tendenze generali di sviluppo strategico della «prima sinistra» dal 1956 al 1991, si pone il problema di individuare le forze, intellettuali ed organizzative, che ad essa si sono opposte. In proposito, è evidente che, a seconda delle proprie personali opinioni, si tenderà a distinguere queste forze in «vera» opposizione ed in «falsa» opposizione. La «vera opposizione» sarà poi sempre di fatto quella che piace al commentatore, mentre la «falsa» sarà quella che non gli piace, o non gli è piaciuta, spesso per ragioni personali e biografiche.

È questa la ragione per cui preferiamo la dizione «opposizione di Sua Maestà» per indicare quella che a nostro avviso è sempre rimasta strategicamente interna, anche se spesso «dissenziente» e «protestante» (quando non soltanto «mugugnante»), alla logica complessiva di funzionamento della prima sinistra stessa. Le cose sono certo complicate dal fatto che questa opposizione di Sua Maestà si è manifestata sulla base di due dimensioni, l'una prevalentemente politica (e qui sta l'attenzione prestata a Pietro Ingrao) e l'altra prevalentemente intellettuale (e qui si giustifica il riferimento a Rossana Rossanda). Per poter però comprendere in modo globale la questione dell'opposizione di Sua Maestà, bisogna risalire al significato originario, inglese, del termine. In breve, nel costituzionalismo britannico l'opposizione di Sua Maestà non è soltanto quella che deve essere «garantita» bobbianamente dagli abusi e dalla violazione delle regole del gioco di una maggioranza prevaricatrice, ma è un'op-

posizione pienamente leale a Sua Maestà, e non intende mai contestarne i *fondamenti ultimi di legittimità.*

Ed è allora questa l'opposizione di Sua Maestà. È quella che contesta, contesta, rumorosamente contesta, ma non investe mai nella sua contestazione i fondamenti ultimi di legittimità della prima sinistra. Questa opposizione è sempre e comunque, a nostro avviso, l'ala sinistra della prima sinistra, e non può uscire mai dalle logiche complessive del suo funzionamento e del suo destino storico generale.

Nomenklatura politica e risarcimento ideologico. I giorni feriali e le prediche della domenica

Per comprendere la dinamica del dibattito ideologico dentro la forma-partito comunista novecentesca è necessario partire dal fatto che esso era possibile nella sua prima variante, quella del *Che Fare?* di Lenin del 1903. Fu soltanto dopo il 1924 e la morte di Lenin che si creò il modello monolitico, che pretendeva l'unanimità nei momenti pubblici e nei documenti collettivi unitari e confinava il dibattito nei corridoi e nelle riunioni segrete. Si tratta di un fenomeno di importanza cruciale, che dà luogo ad alcune conseguenze decisive. In primo luogo, il partito si struttura, organizzativamente e psicologicamente, come un esercito che deve occupare uno stato, e appunto per questo deve preservare l'unità e la rapidità del comando. Il noto principio del «centralismo democratico», che significa in sostanza che la minoranza deve portare avanti la linea politica decisa dalla maggioranza una volta che essa sia stata avallata dalle istanze legittime (congressi, direzioni, eccetera), non è altro che il principio normale con cui funzionano le aziende capitalistiche e lo stato borghese (anche alla FIAT si discute su quale modello puntare, e, una volta deciso, anche gli ingegneri ed i *managers* poco convinti devono darsi da fare per sostenerlo). Il centralismo democratico è dunque un principio elementare per il funzionamento di qualunque associazione, da una bocciofila ad una società di filatelici, da un'azienda meccanica ad un ministero. Chi trova però

«ovvio» e «normale» che esso debba anche funzionare in un partito comunista, sottovaluta il fatto che il partito non è uno stato o un'azienda, e appunto rischia di diventarlo se lo si struttura secondo questi principi. È inutile però lamentarsi e recriminare: il comunismo storico novecentesco si è modellato nella doppia forma della fabbrica capitalistica e dello stato, l'economicismo e lo statalismo sono stati le sue due modalità ideologiche essenziali, e questa è una delle ragioni epocali di fondo della sua sconfitta e del suo mancato decollo mondiale, in perfetta analogia con il mancato decollo del capitalismo medioevale del Trecento e della sua successiva rifeudalizzazione.

In secondo luogo, risulta chiaro che l'alternativa al «centralismo democratico», il «partito a correnti stabili ed organizzate», significa quasi sempre cadere dalla padella nella brace. Le opinioni possono esprimersi meglio, ma la loro cristallizzazione, non appena si organizza stabilmente all'interno di un sistema elettorale rappresentativo, dà luogo a piccole élites che si autoriproducono contrattando il loro potere d'interdizione o di coalizione (e si veda l'esempio italiano del PSI di Nenni e di De Martino). Posto sul piano strettamente politico, il dilemma fra partito monolitico a centralismo democratico e partito correntizio ad oligarchia di vertici è insolubile: la prima forma favorisce il momento della produzione, la seconda il momento della distribuzione.

In terzo luogo, ciò che è veramente rilevante nella forma-partito a centralismo democratico è la polarità che si stabilisce fa una «antropologia della furberia» al vertice (per cui occorre diventare astuti e manovrieri per emergere all'interno di élites fortemente conflittuali) e una «antropologia della fedeltà» alla base (in cui l'identità e l'appartenenza non si costituiscono sulla base di un'autonomia critica, ma sulla base dei sacrifici che si fanno per l'organizzazione, che diventa da mezzo un fine in sé). La compresenza dolorosa delle due antropologie, della furberia e della fedeltà, comporta necessariamente un nichilismo culturale totale, che alla fine disintegra l'organizzazione.

In quarto luogo, infine, così come le chiese non potrebbero amministrare la dimensione quotidiana e spicciola della vita religiosa (pentimenti, peccati, malattie, morti, nascite, solidarietà,

eccetera) senza un indispensabile completamento simbolico globale di riferimento (Dio, l'Aldilà, eccetera), analogamente la forma-partito del comunismo storico novecentesco non potrebbe gestire la quotidianità amministrativa, elettorale, organizzativa, militante, senza l'indispensabile completamento simbolico della religione ideologica di riferimento, il marxismo ed il comunismo. Abbiamo ovviamente distinto marxismo e comunismo, perché il «marxismo» (come la teologia e la storia della chiesa per i credenti) è riservato a studenti ed intellettuali, mentre il «comunismo» come orizzonte ideale può essere predicato a tutti, in particolare ai semplici. In questo modo, però, le prediche della domenica si separano inesorabilmente dai giorni feriali: per i credenti e le chiese si ha una fede senza messianesimo; per i comunisti si ha un marxismo senza rivoluzione. La cooptazione della *nomenklatura* politica avviene sulla base di virtù «sistemiche» di organizzazione; il risarcimento ideologico si manifesta nella forma delle omelie rivoluzionarie e nel regno della «frase» di sinistra. In sintesi: la frase di sinistra sostituisce integralmente la ricerca e l'innovazione teorica e politica.

Il demoniaco all'ombra del conformismo: Asor Rosa, Tronti e Cacciari

Abbiamo insistito molto sul fatto che il partito storicista di massa non può permettere un vero dibattito sui suoi «fondamenti ultimi», perché questo dibattito metterebbe in pericolo la sua stessa esistenza. Negli anni Sessanta, però, in particolare dopo la morte di Togliatti, comincia a sorgere in Italia una tendenza critica che investe i presupposti teorici dello storicismo, anche se questa tendenza riconosce la sovranità politica del PCI e non intende mai discuterne la legittimità storica ed elettorale. La messa in dubbio della sua sovranità politica sarebbe stata «diabolica», e avrebbe comportato la scomunica. Anche un santo, però, permette ogni tanto ad un simpatico «demonietto» di tentarlo, dal momento che sa che alla fine comunque la virtù sarà vincitrice; analogamente, anche i cattocomunisti più consociati-

vi e gli eurocomunisti più socialdemocratici sopportano ogni tanto qualche ardita eresia culturale, tanto sanno perfettamente che non ne terranno nessun conto nell'elaborazione della loro politica. Il demoniaco può così installarsi all'ombra del conformismo, così come (nel linguaggio di Lukács) l'interiorità può coltivarsi all'ombra del potere.

Alberto Asor Rosa, Mario Tronti e Massimo Cacciari sono tre intellettuali estremamente dotati ed originali, che hanno criticato fino in fondo i fondamenti teorici dello storicismo senza che da questa critica sorgesse la minima contestazione alla legittimazione monopolistica del PCI come unico portatore del progetto comunista in Italia. Asor Rosa, critico letterario e saggista, ha eroso i fondamenti della lettura nazional-popolare della nostra storia con una critica molto acuta del populismo. Tronti, politologo e studioso di movimenti sociali, ha enfatizzato lo scontro diretto di classe fra operai e capitale come motore del movimento storico. Cacciari, filosofo geniale e contro corrente, ha criticato i fondamenti teorici dello storicismo con una valorizzazione sistematica di tutti i possibili pensatori antistoricisti, noti ed ignoti, dell'Ottocento e del Novecento. In una storia delle idee marxiste in Italia, questi autori meriterebbero certamente un'analisi accurata e precisa: in un saggio critico come questo è invece consentito andare subito al nocciolo dei loro contributi, e spiegare perché riteniamo il loro un sostanziale «fallimento» filosofico globale. Sulla parola «fallimento» occorre certo intendersi con chiarezza e pacatezza, anche perché molti autori considerano semplicemente «falliti» tutti coloro con cui non sono in sintonia. Chi scrive non condivide *per nulla* l'interpretazione non genealogica del nichilismo che dà Severino, la formalizzazione procedurale della democrazia che fa Bobbio, la fondazione epistemologica del marxismo nel modello delle scienze della natura che fa Geymonat, ma non si sognerebbe mai di considerare «falliti» Severino, Bobbio e Geymonat perché non la pensano come lui. Nel caso di Asor Rosa, Tronti e Cacciari, però, si ha a che fare con autori che si sono posti coscientemente il compito di distruggere lo storicismo per mettere qualcosa d'altro al suo posto: e il «fallimento» consiste allora in ciò, che essi hanno abbattuto la statua, e il basamento è rimasto vuoto.

Asor Rosa ha criticato il nazional-popolare ed il populismo letterario in nome della criticità della grande letteratura borghese, e ha soprattutto insistito sulla necessità di svecchiamento e di modernizzazione della cultura di sinistra italiana. La categoria della «modernizzazione», però, è una categoria ambigua e a doppio taglio. La «sinistra» si è bensì modernizzata, ma questa modernizzazione non è andata nella direzione delle speranze di Asor Rosa, ma nella direzione dell'omologazione capitalistica più sfrenata. Il fatto è, per dirla in breve, che «sinistra» e «modernizzazione» non sono categorie che ci aiutino a capire qualcosa del mondo, ma pseudoconcetti fuorvianti che agiscono da scatole vuote e da *idola* baconiani.

Tronti ha scritto libri e saggi molto importanti sulla lotta di classe. Egli non è stato fondatore dell'«operaismo» (che a nostro avviso è stato Panzieri, e prima ancora di lui il gruppo francese di *Socialisme et Barbarie* e i tedeschi Korsch e Mattick), ma certamente ha contribuito a dare al paradigma operaistico una forma rigorosa, filosoficamente fichtiano-gentiliana, ultrasoggettivistica ed «azionistica». Così come Asor Rosa, però, parte dalle giuste critiche al nazional-popolare ed al populismo, e giunge al fuorviante esito della sinistra modernizzante (che non esiste), analogamente Tronti parte dalla purezza dei rapporti sociali di produzione e giunge all'esito fallimentare della «autonomia del politico», cioè all'enfatizzazione dell'agire politico puro. Dalla catena di montaggio a Cromwell, da Mirafiori al compromesso storico, dai picchettaggi operai al Parlamento, Tronti esprime fino in fondo una sorta di ingenuo trasformismo molto italiano, che unisce innocue e corrusche frasi gratificanti sul comunismo con il più bieco opportunismo quotidiano.

Cacciari ha scritto libri e saggi francamente geniali sulla critica dei falsi fondamenti dello storicismo e del progressismo. Perfetto. Alla fine di questa *pars destruens*, visto che da qualcosa bisognerà pur partire una volta che si siano spazzati via i «blocchi di partenza» fasulli, Cacciari parte da fondamenti ancora più fasulli di quelli che egli stesso aveva rimosso, come la Legge veterotestamentaria o la Decisione alla Karl Schmitt. Sia la Legge che la Decisione, però, sono fondamenti del tutto illusori, che non

consentono vere rifondazioni. Chi scrive ritiene Asor Rosa, Tronti e Cacciari autori di prima grandezza. Il loro «fallimento», pertanto, non deve essere loro appiccicato con astio o supponenza, ma deve farci riflettere su almeno due dimensioni teorico-pratiche decisive: in primo luogo, sul fatto che se ci si vuole veramente opporre ad una cultura politica che si intende sostituire, non si può poi trasformisticamente intrallazzare con essa; in secondo luogo, sul fatto che la semplice critica dei cattivi fondamenti deve essere condotta con il triplice aiuto della genealogia, dell'ontologia e della dialettica, perché in caso contrario la distruzione pura si accompagnerà paradossalmente con la peggiore continuità (e questo è ciò che noi pensiamo).

Pietro Ingrao e il consociativismo libertario

Pietro Ingrao è per chi scrive il modello inarrivabile, massimo e principalissimo, dell'oppositore di Sua Maestà. Il nostro amato paese è pieno di «ingraiani» entusiasti, che tuttora pendono dalle labbra del grande vecchio applaudendo ogni sua innocua frase «di sinistra» (e Ingrao dice spesso frasi di sinistra estremamente gratificanti) e di «anti-ingraiani» convinti, per cui Ingrao è la quintessenza dell'opportunismo e della non affidabilità. Chi scrive si situa in posizione intermedia, anche se certamente più vicino ai secondi che ai primi. Nello stesso tempo, siamo convinti da molti anni che l'*ingraismo* sia un fenomeno sociale e culturale dotato di una sua autonomia specifica, che deve essere studiato come se un individuo empirico chiamato Pietro Ingrao non sia mai esistito. Noi sappiamo che esiste, l'abbiamo visto, gli abbiamo parlato, abbiamo conversato affabilmente e abbiamo cenato insieme in modo amichevole e conviviale. Possiamo dunque confermare: *Ingrao esiste*. È possibile leggere anche i suoi libri, i suoi saggi, i suoi discorsi parlamentari, in cui parla sempre di masse, di operai, di lavoro liberato, di comunismo. Noi pensiamo che egli sia assolutamente sincero, e non sia pertanto affatto ipocrita. Nello stesso tempo, riteniamo che egli sia portatore di due caratteristiche teorico-politiche negative: in

primo luogo, una sorta di «comunitarismo di partito», per cui la comunità di partito viene vissuta come un assoluto che non bisogna scindere o dividere a nessun costo, come se essa fosse un valore in sé (e leggiamo in questo modo il suo No al cambiamento del nome del PCI unito alla sua scelta «maggioritaria» per il PDS), laddove per chi scrive questo è il massimo dei disvalori (comunismo come identità, militanza ed appartenenza anziché comunismo come libera individualità autonoma); in secondo luogo, la letterarietà e l'esistenzialismo dell'esposizione al posto del rigore e della ricerca di nuovi paradigmi, che fanno di Ingrao un politico che non ha mai dato in cinquant'anni il minimo contributo teorico innovativo. Ma il fenomeno veramente interessante è l'*ingraismo*, ossia la manifestazione collettiva esistenziale del popolo di sinistra, la sua anima lacerata dalla quotidianità dei giorni feriali e dall'edificazione delle prediche della domenica. L'ingraismo è il desiderio di un mondo fatto solo di domeniche, è il risarcimento delle mille miserie quotidiane sublimate in un discorso umanistico innocuo ma gratificante. L'ingraismo è il ritorno del rimosso, la manifestazione verbale della voglia di comunità che chiama sé stessa «comunismo». L'ingraismo è il modo in cui il comunismo storico novecentesco (almeno in Italia) battezza la propria strutturale incapacità a riformare strutturalmente la propria forma-partito, e nello stesso tempo sogna ad alta voce di riuscire a farlo. L'ingraismo è dunque un fenomeno collettivo, anonimo ed impersonale. Come tutte le religioni, esso ha anche un clero professionale, che vive di «ingraismo» conciliando i peggiori intrallazzi partitici e giornalistici con fuochi d'artificio serali di frasi di sinistra bellissime (come è stato bello, e come è stato innocuo, contrapporre alle frasi di destra di Amendola le frasi di sinistra di Ingrao!). In questo senso, l'ingraismo è stato un'industria (anche Occhetto, politico nichilista quanto altri mai, è stato in un certo periodo «ingraiano»), senza cessare di essere anche uno stato d'animo. È impossibile però seguire l'ingraismo ideale eterno nelle sue migliaia di seguaci, dal momento che l'ingraismo ideale eterno è una figura dello spirito, ed è più produttivo esaminarlo nella sua «incarnazione» in una sola persona. In breve: così come il socialismo in un solo

paese è stato Stalin, l'ingraismo in una sola persona è stata in Italia Rossana Rossanda.

Rossana Rossanda e la sinistra esistenzialista

Insieme con il gruppo della rivista «Il Manifesto» (da non confondere con il quotidiano con lo stesso nome che esce ormai da ventitré anni) Rossana Rossanda fu radiata dal PCI nel 1969. Questa radiazione fu la fortuna della sua vita. Svincolata dalle necessità tattiche del piccolo cabotaggio di partito e dalle miserie del galleggiamento burocratico, essa poté diventare una saggista a 360 gradi, incarnando così quella figura di intellettuale comunista indipendente che in Francia aveva impersonato Jean-Paul Sartre, e che invece in Italia mancava. Quando Sartre morì nel 1980, la Rossanda scrisse un necrologio significativamente intitolato *Una vita splendida*, e questo non è certo un caso. Essa fu anche amica di Althusser, ma a nostro avviso è in Sartre che la Rossanda trova il suo vero modello intellettuale. Un Sartre donna, e pertanto non solo una Simone De Beauvoir, piegata sulla specificità femminista del secondo sesso. Una Sartre italiana, che interviene su tutto, e su tutto scrive, cercando di conciliare il comunismo con la più assoluta libertà di espressione.

Insistiamo molto su questo aspetto «francese» della Rossanda, perché si tratta di una figura che ha dovuto mediare in Italia alcune caratteristiche tipiche dell'intellettuale francese, in primo luogo l'impegno, quell'*engagement* che fu sempre la parola d'ordine del marxismo esistenzialistico parigino. Un marxismo che si pensava dunque principalmente come stato d'animo di sinistra e come storicità integrale dell'esistenza colta e pensante, un marxismo minacciato forzatamente dal solipsismo e dal narcisismo, e reso sempre instabile dalla sua autoreferenzialità intimistica. È questo, a nostro avviso, il marxismo di Rossana Rossanda.

Il lettore critico potrebbe obiettare al fatto di aver collocato in questo saggio la Rossanda nell'opposizione culturale di Sua Maestà, e non insieme agli oppositori della «seconda sinistra» come Bordiga, Panzieri o Negri. Non è stata forse la Rossanda il

portavoce delle istanze della «nuova sinistra»? Non ha forse avuto il coraggio politico e morale di farsi radiare dal PCI, violando le «regole del gioco» con la pubblicazione di una rivista? Certamente così è stato. Se però abbiamo fatto egualmente questa scelta, ciò è per una ragione metodologica essenziale, che consideriamo cruciale, al di là della singola questione della valutazione storiografica del pensiero della Rossanda, e che cercheremo di motivare con due argomentazioni fondamentali.

In primo luogo, la Rossanda ha sempre cercato di valorizzare tutto quanto sembrava innovatore «a sinistra»: Dubcek, Mao Tsetung, Gorbaciov, ad esempio. Ora, questo era possibile soltanto mettendo fra parentesi la storia reale (che gridava, letteralmente gridava, la loro assoluta incompatibilità politica, culturale e ideale), e ponendo in primo piano invece una sorta di luxemburghismo ideale, una Luxemburg senza spazio e senza tempo, una Luxemburg senza teoria del crollo e ridotta a libertarismo puro. In fondo, non parlavano tutti e tre di «consigli dei lavoratori», non erano tutti e tre, Dubcek, Mao Tsetung e Gorbaciov per i consigli contro il dogmatismo del partito, per il sociale contro lo statuale, per la sinistra contro la destra? A nostro avviso, solo la fede luxemburghiana e sartriana può consentire simili impostazioni astoriche: masse e gruppi in fusione contro la serialità inerte dello statuale, società civile in rivolta contro i mastodonti ed i culi di pietra della burocrazia. Questa fede luxemburghiana e sartriana rimuove, perché non li vuole vedere, gli aspetti socialdemocratici di Dubcek, i lati stalinisti di Mao, la natura globalmente nichilista e anticomunista di Gorbaciov. Tutto ciò avviene perché non si vuole veramente lavorare per un *nuovo* paradigma, radicalmente discontinuo rispetto all'intera vicenda del comunismo storico novecentesco, ma si vuole continuare con la valorizzazione dei «punti alti» della tradizione. Il continuismo sotterraneo si sposa con l'innovazione esistenziale, con il *pathos* letterario (questo sì, veramente «ingraiano»), con la scrittura sorvegliata e di alto livello.

In secondo luogo, la Rossanda ha sempre cercato di conciliare togliattismo e comunismo, in modo che si potesse simpatizzare contemporaneamente per Ingrao e per Toni Negri, per i COBAS e per Bruno Trentin, per il keynesismo di Caffè e per il co-

munismo anarchico di Scalzone, per Adriano Sofri e per Vittorio Foa, in una parola, per tutto quello che si muoveva a «sinistra». Tutto ciò non è casuale, perché a nostro avviso in nessuno come nella Rossanda il marxismo ed il comunismo si identificano tanto nella «sinistra», categoria pienamente metastorica e profondamente esistenziale. Essere comunisti è dunque, a tutti gli effetti, *sentirsi* comunisti. Essere comunisti è essere *veramente* di sinistra (chi scrive ha in proposito una posizione assolutamente opposta: Craxi, Trentin e Occhetto sono a nostro avviso veramente «di sinistra», ed è proprio questa la ragione per cui non hanno nulla a che fare con il comunismo, comunque definito).

Quello della Rossanda è allora un comunismo esistenzialistico, il comunismo in una sola persona che si manifesta come saggistica interminabile e come evocazione di una sinistra finalmente saggia ed unitaria. Questo marxismo esistenzialistico non porterà mai nessun contributo alla soluzione del nostro attuale problema, la faticosa costruzione di un paradigma qualitativamente diverso da quello di *tutto* il comunismo storico novecentesco e di *tutta* la tradizione del movimento operaio. Quando la Rossanda si avventura timidamente nella teoria, si è di fronte ad un marxismo assolutamente ortodosso: classe-in-sé che deve diventare classe-per-sé (ma la classe-in-sé non esiste!), masse creativamente luxemburghiane che si trovano sempre contro ottuse ed opache burocrazie staliniane (ma ogni massa produce fisiologicamente la propria burocrazia!), estremisti riottosi che non impareranno mai il buon senso, eccetera. Questo marxismo esistenzialistico non è in grado di comprendere la dinamica oggettiva della frammentazione capitalistica dei linguaggi (su cui ritorneremo nell'undicesimo capitolo a proposito di Gianfranco La Grassa), e se la trova così in casa, assistendo con impotenza alla disintegrazione del proprio universo ideologico proprio da parte di coloro che dovrebbero essere «amici». Ed è il caso del quotidiano «Il Manifesto», il capolavoro della Rossanda, che esplode nella babele dei post-moderni *punk*, dei sindacalisti operaisti, dei politici occhettiani, dei corrispondenti dall'estero anticomunisti puri, dei keynesiani borbottoni, dei benettoniani demenziali. Esplosione che segna il tramonto di tutti i marxismi esclusivamente esistenzialistici.

III
L'opposizione strategica alla prima sinistra: Bordiga, Panzieri, Negri

La stesura del capitolo precedente è stata imbarazzante per chi scrive. È infatti sempre fastidioso (in particolare per chi non ha vendette cartacee da portare a termine, e scrive non per colpire ma per capire) giudicare se e fino a che punto un oppositore è veramente tale, oppure se la sua opposizione è soltanto quella di «Sua Maestà». Riteniamo però di non essere stati scorretti, e di avere almeno fornito due criteri metodologici espliciti per giustificare razionalmente la nostra tesi. Come si ricorderà, i criteri sono stati i seguenti: in primo luogo, vi sono stati oppositori apparentemente terribili, degli antitogliattiani totali (Asor Rosa, Tronti, Cacciari, eccetera), che hanno però accettato le «regole del gioco» della casa madre, fino a configurare ciò che abbiamo voluto definire il «demoniaco all'ombra del cattocomunismo»; in secondo luogo, vi sono stati coloro (e abbiamo scelto di evidenziare Ingrao e la Rossanda) che hanno voluto conciliare togliattismo e comunismo, con la inevitabile conseguenza di trasformare il comunismo in stato d'animo di tipo esistenzialistico inevitabilmente narcisistico.

In questo capitolo, invece, segnaleremo i pensatori che hanno a nostro avviso dato forma ad una vera e propria opposizione strategica alla prima sinistra, prescindendo ovviamente dal fatto che «avessero ragione o meno». Essi sono stati molti, ma ci siamo limitati qui a soltanto tre casi per permettere al lettore di cogliere le ragioni teoriche di fondo di questa opposizione: nell'ordine, discuteremo i casi di Amadeo Bordiga, di Raniero Panzieri e di Antonio Negri. Prima, però, è necessario evidenziare la genesi storica ed ideologica della «seconda sinistra», mostrandone il radicamento in una tradizione antica e mai interrotta.

L'altra linea e le sue radici: la dissidenza socialista e comunista

Uno storico delle idee italiano, Attilio Mangano, ha definito l'«altra linea» la genesi storica della «nuova sinistra», individuando nelle quattro figure di Fortini, Bosio, Montaldi e Panzieri i personaggi esemplari di questa storia ideale alternativa al grande partito storicista di massa e alla sua logica «statalistica» di integrazione del movimento operaio. In un altro contesto, Cesare Cases ha parlato di «tessitori di ragnatele», contrapponendo questi personaggi a figure di «oppositori apparenti» (come Giolitti nel PCI e Basso nel PSI) pienamente integrati nella classe politica e nelle sue logiche di governo (nel senso di «governo» delle strutture esistenti dell'opposizione organizzata). Con la scelta di questi quattro personaggi, Mangano compie in realtà un'opzione metodologica ben precisa: Fortini, Bosio e Panzieri vengono da una sorta di dissidenza «basista» e libertaria all'interno del socialismo di sinistra, ed il solo Danilo Montaldi mescola l'interesse per i marginali e gli esclusi con una sorta di bordighismo storico-filosofico (simili mescolanze «impure» sono peraltro assolutamente tipiche di ogni forma di pensiero «eretico»); la matrice «archeologica» della nuova sinistra viene vista dunque non nel minoritarismo storico comunista, ma nel tradizionale libertarismo «basista» socialista.

Chi scrive ha in proposito un'opinione diversa da quella di Mangano. La matrice della «nuova sinistra», che è poi a tutti gli effetti soltanto una «seconda sinistra» (perché non è affatto più «nuova» delle linee maggioritarie del PCI e dello PSI — che con Berlinguer e Craxi riusciranno anzi ad avere un grande successo politico negli anni Settanta ed Ottanta — ma è semplicemente diversa, altra), è una mescolanza indistinguibile di elementi socialisti e comunisti rimasti minoritari. Libertarismo e radicalismo, basismo ed estremismo, spunti trotzkisti e maoisti, riletture di Gramsci e della Luxemburg, eccetera, tutto confluisce in un magma ideologico ribollente nella edificazione della «seconda sinistra». Ogni operazione di «distinzione» fra tradizione socialista e tradizione comunista risulta a nostro avviso del tutto li-

bresca, come se socialismo e comunismo fossero due «razze» diverse da mantenere ben separate. In questo saggio, che non è un saggio di storia delle idee, ma un saggio teorico *sulla* storia delle idee marxiste in Italia (e la differenza è essenziale, dal momento che un saggio teorico ha il diritto di «sfrondare» i particolari storiografici per arrivare subito al nucleo teorico delle questioni), cercheremo di andare subito al *dunque*: ed il «dunque» è l'ipotesi teorica di fondo in base alla quale si ritiene di potersi opporre strategicamente alla linea del partito storicista di massa di Togliatti scontando tranquillamente anche il proprio minoritarismo e la propria marginalità senza farsi impaurire. Riteniamo allora che i «dunque» siano fondamentalmente tre: una teoria del crollo del capitalismo opposta ad una teoria della lenta via evolutiva al socialismo (Bordiga); una teoria della rivoluzionarietà sociologica «essenziale» della classe operaia della grande fabbrica capitalistica opposta ad una teoria della crescita elettorale della rappresentanza politica del blocco storico formato da tutte le classi subalterne «progressive» (Panzieri); una teoria della maturità del comunismo da perseguire come obiettivo politico immediato opposta ad una teoria della modernizzazione capitalistica come «stadio necessario» per una ulteriore via al socialismo (Negri). In questo capitolo tratteremo questi tre «dunque», e solo questi tre.

Il bolscevismo atemporale di Amadeo Bordiga

Abbiamo già ricordato Bordiga nel primo e nel secondo capitolo della prima parte, rilevando che lo stesso pensiero di Gramsci non viene elaborato in un «vuoto pneumatico», ma all'interno di un'articolata polemica complessiva contro il meccanicismo e il determinismo di Bordiga, al punto da poter dire (e chi scrive ritiene di poterlo sostenere senza difficoltà in modo molto più articolato di quanto venga fatto in queste telegrafiche note!) che Gramsci non ha mai scritto un anti-Croce, ma un anti-Bordiga sì. Se infatti le note dal carcere di Gramsci vengono giudicate in base al progetto di un anti-Croce, esse falliscono il loro

obiettivo, perché il comunismo gramsciano non è ancora «superiore» alla logica complessiva della liberaldemocrazia capitalistica (come possiamo capire meglio *a posteriori* dopo il duro risveglio del triennio 1989-91); se invece esse vengono giudicate in base al criterio del «superamento» del meccanicismo e del determinismo della tradizione marxista, pienamente travasatasi nella scolastica della Terza Internazionale, allora l'opera di Gramsci è un pieno successo scientifico e filosofico. Se però Gramsci muore nel 1937, Bordiga, che pure gli è di due anni più anziano, vive fino al 1970, e nel secondo dopoguerra è protagonista di una solitaria battaglia ideale che non possiamo fare a meno di considerare con ammirazione (e con un briciolo di inquietudine, perché non vorremmo che il comunismo del futuro si riducesse ad una forma di testimonianza ultraminoritaria, che farebbe diventare i comunisti personaggi simili agli anarchici e ai bordighisti: moralmente degni di rispetto, umanamente apprezzabili, ma anche inesorabilmente messi ai margini della storia).

In particolare, è degno di ammirazione il fatto che Bordiga sia riuscito, senza essere un sovietologo e senza avere nessuna particolare competenza specifica in questioni economiche, a connotare la natura capitalistica dell'URSS in modo tanto attuale da essere quasi «postmoderno». A differenza dei seguaci di Trotzkij e della teoria del collettivismo burocratico, per cui l'URSS non poteva essere connotata come società capitalistica, perché mancavano del tutto la borghesia imprenditrice, il mercato e la proprietà privata dei mezzi di produzione, e vi erano al massimo gruppi burocratici di «usurpatori» della proprietà pubblica, Bordiga, che vede nel capitalismo un grande meccanismo economico anonimo ed impersonale e non una «società» guidata da un soggetto, scrive centinaia di pagine (divenute dopo il 1991 a tutti gli effetti profetiche) per spiegare che l'URSS è una società che non è mai uscita dal capitalismo, e che al massimo ne costruisce le basi destinate ad essere smantellate in un secondo tempo, portata a termine la grande «accumulazione primitiva» da parte dello stato-partito.

Questa concezione «impersonalistica» del capitalismo di stato è notevole. Per usare i termini di Liliana Grilli, studiosa di

Bordiga e bordighista entusiasta: «Dall'analisi che Bordiga fa della società sovietica, sia dal punto di vista statico delle forme di produzione, che da quello dinamico delle leggi di funzionamento economico, la struttura economico-sociale dell'URSS si configura come capitalismo mercantile ad industria statizzata. Tale definizione assume in Bordiga la portata di una vera e propria riconsiderazione globale della stessa concezione del capitalismo come modo storico di produzione ed è insieme anche riproposizione al proletariato occidentale degli obiettivi storici del comunismo rivoluzionario. Caratterizzato il capitalismo come sistema di appropriazione "sociale" del prodotto (anche se ancora "di classe") ai fini non del consumo personale dei capitalisti ma dell'accumulazione del capitale, la portata alternativa del socialismo rispetto al capitalismo non si pone al livello delle forme di proprietà (statali invece che private) né al livello delle forme di gestione (di partecipazione democratica anziché di gestione accentrata). Essa sta nel mutamento delle forme di produzione, e nella scomparsa dell'impresa quale forma tipica del capitalismo in quanto produzione di valore».

Non si può dunque abolire il plusvalore senza abolire la forma di valore, e non si può andare «oltre» la produzione capitalistica mantenendone le categorie economiche. Questa «verità» bordighiana, tuttavia, è pur sempre una «vecchia verità». Essa coincide esattamente con la precoce «diagnosi infausta» dell'esperienza sovietica fatta fino dagli anni Venti dai menscevichi e dai socialdemocratici alla Hilferding: i russi non possono fare il socialismo, essi non possono al massimo che realizzare un capitalismo di stato in cui il partito comunista si fa carico sanguinosamente dei costi umani dell'accumulazione primitiva del «capitale collettivo», e allora, perso per perso, non vale neppure la pena di aver fatto la rivoluzione del 1917 e di intestardirsi a continuarla. È noto che Stalin rispose a queste critiche già alla fine degli anni Venti, e che la vera tragedia consistette proprio nel fatto che non si riuscì a trovare il modo di passare da un capitalismo di stato collettivizzato al comunismo, dal momento che il plusprodotto sovietico finì con il passare dalla determinazione burocratica alla privatizzazione capitalistica diretta. Ma allora,

se dall'URSS non ci si poteva aspettare nulla, se non il peggio, da cosa ci si poteva aspettare per Bordiga il superamento rivoluzionario del capitalismo? Dalla coppia tradizionale delle correnti di sinistra della Seconda Internazionale: la crisi catastrofica del capitalismo e l'insorgenza rivoluzionaria del proletariato. Da cosa, se no?

È questa la risposta di un bolscevismo atemporale, o se si vuole di un luxemburghismo eterno. L'ingegner Bordiga, l'uomo della scienza e della tecnica, il marxista del tutto privo di letterarietà e di metafisica (in apparenza) mostra di continuare a credere in un dogma religioso di fronte al quale l'avvento del Regno di Dio di S. Paolo appare una sobria previsione economica: l'avvento del grande crollo catastrofico del sistema con tutti gli indici bancari e produttivi in caduta libera, che si unirà in «armonia prestabilita» con il risveglio monoclassista della classe operaia internazionale. Il materialismo dialettico di Bordiga è in proposito assai discutibile: la «materia» indubbiamente c'è (crollo del capitalismo ed insorgenza della classe operaia), ma la «dialettica» è assente, visto che nel frattempo il capitalismo mostra di avere imparato ad affrontare le crisi e la classe operaia cambia strutturalmente nella sua composizione oggettiva e nella sua coscienza soggettiva. Il bordighismo è dunque una sorta di «messianesimo economicistico», anche se Bordiga resta a nostro avviso uno dei grandi teorici della «seconda sinistra».

Il socialismo operaista di Raniero Panzieri

Abbiamo visto che il partito storicista di massa, in cui Togliatti esercitava una vera e propria direzione politica della cultura (flessibile nella forma e ferrea nei contenuti), era organizzato sulla base del «centralismo democratico» in modo che non potessero sorgere al suo interno linee politiche strategicamente alternative, e che la cooptazione fosse l'unica forma di selezione dei dirigenti permessa. La cooptazione, a sua volta, è una palestra di conformismo e una scuola di abilità manovriera, dal momento che coloro che si «espongono troppo» in una linea politi-

ca diversa non possono fare a meno di suscitare forti avversioni, e hanno così poche possibilità di essere maggioritariamente cooptati. Senza il meccanismo della cooptazione e la «meritocrazia alla rovescia» che esso necessariamente instaura, non potremmo mai spiegare come i partiti di Lenin e di Gramsci abbiano rispettivamente prodotto Gorbaciov ed Occhetto. Essi sono prodotti purissimi della cooptazione, e chi non comprende che il difetto sta nel manico non rifonderà mai nessun comunismo.

Un uomo come Raniero Panzieri è invece un puro prodotto del rifiuto soggettivo della cooptazione e dell'accettazione dei meccanismi politici che la reggono. Egli non accettò neppure le regole d'apparato dentro un partito molto più flessibile del PCI, come era il PSI degli anni Cinquanta (che, ricordiamolo, non era quello di Craxi degli anni Ottanta), e pagò il prezzo della solitudine, dei licenziamenti e dell'emarginazione per poter liberamente sviluppare le sue ipotesi teoriche e politiche. Certo, un'impresa come quella della rivista *Quaderni Rossi* è anche qualcosa di collettivo, ma non bisogna neppure dimenticare il ruolo essenziale di una personalità decisa e coraggiosa. Panzieri è il vero fondatore dell'«operaismo italiano», una tendenza teorica di rilievo internazionale (che è — appunto — italiana così come italiano è il togliattismo, e se esse sono entrambe «italiane» ciò avviene perché si tratta di realtà opposte ma anche polari, contrarie ma anche solidali). È importante capire esattamente che cosa sia stato l'operaismo, dal momento che non è affatto così semplice come sembra.

Operaismo significa operai. Ma gli operai dell'operaismo non sono le vittime sacrificali del Moloch capitalistico, con cui si deve «condividere» la condizione (come fece Simone Weil), e neppure gli operai del sindacalismo, che contrattano con le loro forze collettive gli aumenti di salario, la diminuzione della giornata lavorativa, l'aumento del controllo sulle condizioni dirette della produzione in fabbrica. Gli operai dell'operaismo sono il soggetto storico centrale del moderno capitalismo, la forza-lavoro associata che prefigura nella massificazione dei propri comportamenti la natura egualitaria e «collettiva» del comunismo. L'operaismo rappresenta il massimo possibile della sublimazione

sociologica della filosofia, anzi, il riassorbimento integrale della filosofia comunista nella sociologia marxista.

L'operaismo è, anzi, l'idealismo soggettivo del marxismo, l'integrale sostituzione di Hegel con Fichte. L'Io fichtiano diventa la classe operaia, anzi la «composizione di classe» operaia, mentre il non-Io diventa la tecnologia, il macchinismo, le condizioni della produzione. Gli stessi due caposaldi teorici principali del pensiero di Panzieri (la non-neutralità dell'uso capitalistico delle macchine e la capacità del capitalismo di pianificare l'estorsione del plusvalore) sono in realtà funzioni subalterne di questo fichtianesimo operaio. Il solo «limite» del capitale è la forza della classe operaia, ed è solo da questa forza che ci si può aspettare la lotta per il comunismo. L'operaismo è una forma di monoteismo rigoroso; così come tutti i monoteismi accolsero le divinità politeistiche come enti subalterni (eoni, angeli, diavoli, eccetera), analogamente l'operaismo accetta gli altri soggetti sociali soltanto se si «proletarizzano», cioè se accettano la propria subordinazione. Il Sessantotto è stato caratterizzato dall'ideologia della proletarizzazione, una sorta di mistica sociologica di annientamento sovradeterminata ai processi congiunturali di affermazione dell'operaio fordista italiano. In questo senso, l'operaismo è stato una vera «eresia» del marxismo, in un senso molto più letterale di quanto non lo si creda. È noto che le eresie pauperistiche medioevali individuano nei servi della gleba e in generale nei poveri il soggetto per contestare e rovesciare il feudalismo, ed è altresì noto che il feudalismo non fu rovesciato dai servi della gleba, ma da una classe sociale cui gli eretici neppure pensavano e di cui anzi si vergognavano, la borghesia commerciale e manifatturiera. Analogamente, l'operaismo è stato l'eresia per eccellenza del marxismo, nel senso che ha creduto fino in fondo a ciò che pure tutti i marxisti hanno sempre affermato, la centralità rivoluzionaria della classe operaia (ma anche la chiesa medioevale più sfacciatamente feudale aveva sempre affermato a parole la povertà di Cristo, senza peraltro mai tirarne le conclusioni politiche).

Chi scrive non crede assolutamente che la classe operaia della grande fabbrica capitalistica sia il soggetto destinato a fare da

«becchino» del capitalismo. In quanto incarnazione sociologica della «sottomissione reale del lavoro al capitale», la classe operaia non può a nostro avviso che riprodurre indefinitamente l'altalena fra ribellismo produttivo e integrazione disciplinare che sorge dal rapporto di produzione diretto. Questa affermazione, che facciamo nel modo più netto (per dirla meglio: è possibile che la classe operaia sia una classe rivoluzionaria, ma certamente non è una classe capace di superare il capitalismo con la sua rappresentanza politica o sindacale; le sue migliori *performances* storiche del Novecento, peraltro di tutto rispetto, ci sembrano essere state lo stalinismo e la socialdemocrazia), non significa per noi che ci sono *altri* soggetti migliori dei rozzi operai (donne, contadini, emarginati, poveri, giovani, tecnici, intellettuali, artisti, mutanti, robot, cyborg, eccetera). *Non esistono* (ecco la terribile, insopportabile verità) *soggetti già dati* in grado di superare il capitalismo, che debbano solo prendere coscienza, e passare così dallo stato dell'in-sé allo stato del per-sé. Il passaggio della classe operaia dal proprio in-sé al proprio per-sé è a nostro avviso lo stalinismo, se essa vuol dirigere tutto e proletarizzare tutti quanti, o la socialdemocrazia, se si accontenta di un sano *welfare state*, peraltro sempre minacciato dalla crisi fiscale dello stato. È questa la ragione per cui consideriamo quella di Panzieri l'ultima, l'estrema eresia di una ortodossia cui non crediamo ormai da tempo.

Il comunismo «autonomo» di Antonio Negri

Antonio Negri, detto Toni, è a nostro avviso il pensatore più originale (e, perché no?, il più «grande») della seconda sinistra. Ci si chiederà quali siano le ragioni di un simile apprezzamento tanto impegnativo. Chi scrive non dedicherà forse l'undicesimo capitolo per segnalare i contenuti di pensiero più «convincenti»? Certamente. Questi contenuti di pensiero, però, sono già a nostro avviso *oltre* l'orizzonte della sinistra, prima o seconda che sia. Nel caso di Negri, invece, siamo di fronte ad un teorico veramente notevole, imparagonabile per statura teorica e filoso-

fica alla maggior parte dei suoi contemporanei, che però è ancora «dentro» l'orizzonte marxista classico.

Come tutti i pensatori veramente dotati, Toni Negri pensa anche lui una cosa, ed una cosa sola. Egli vuole semplicemente sostituire i *Grundrisse* al *Capitale* come fondamento teorico del comunismo, e in questo modo pone in modo radicale la questione del passaggio diretto dal capitalismo al comunismo, saltando ogni «fase» di presunto completamento «progressivo» del capitalismo stesso e soprattutto ogni regressiva «costruzione del socialismo». Questa operazione *radicale* è fatta da Negri con coerenza e rigore, ed è per questo che non ha senso paragonarla con tutti gli innocenti discorsi sul comunismo (da quelli di Tronti a quelli di Barcellona, da quelli di Ingrao a quelli della Rossanda) che accettano la «compatibilizzazione» con le strategie tradizionali togliattiane o sindacali. Abbiamo scritto il secondo capitolo della seconda parte per chiarire che tutti i discorsi sul «comunismo» che fanno da ornamento alla logica politica della tradizione «comunista» storica novecentesca (e qui purtroppo l'equivoco nasce dal fatto che vi sono due termini eguali, «comunismo[1]» e «comunismo[2]», per indicare realtà diverse) sono acqua fresca, aria fritta e retorica per gente che ha tempo da perdere.

Da un punto di vista politico, Negri è stato ondivago ed instabile. Ha parlato di operaio-massa, e poi di operaio-sociale (neologismo per indicare un soggetto sociologicamente non più operaio senza con questo rompere traumaticamente con la tradizione ecclesiastica del comunismo storico novecentesco). È stato anarchico, sostenitore di comitati di base e gruppi auto-organizzati, ed è stato ultrabolscevico, scrivendo un libro di «lezioni su Lenin» in cui cercava di adattare la tattica bolscevica all'obiettivo storico del perseguimento immediato del comunismo. È stato vittima di un processo politico, in cui sostanzialmente cercarono di caricargli sulle spalle l'assassinio di Aldo Moro. Incarcerato, fu coinvolto in una rivolta carceraria, e brutalmente picchiato. Manipolato da Pannella come una sorta di Cicciolina di sesso maschile, è fuggito in Francia dove vive da intellettuale universitario internazionale e da vate del postcomunismo ecologico-libertario. Poligrafo instancabile, spazia da Sraffa a Ke-

ynes, e da Leopardi alla fabbrica giapponese. Se però si cerca un filo conduttore in tutto questo vagare, lo si trova, e sta dove lo abbiamo segnalato: la sostituzione dei *Grundrisse* al *Capitale*, del comunismo al socialismo, dell'appropriazione alla produzione, del godimento al sacrificio, di Spinoza a Hegel, dell'immediatezza alla dialettica. Tutto questo fa un sistema coerente, anzi fa il sistema teorico più coerente prodotto dalla seconda sinistra dopo il 1956.

Questo sistema è a nostro avviso illusorio. È stato notato da un commentatore molto acuto, Augusto Illuminati, che i *Grundrisse* sono stati in una certa misura «realizzati» dal capitalismo, in un senso certo molto particolare e perverso: la produttività globale del macchinismo capitalistico è salita a livelli incredibili, il tempo di lavoro umano diretto ha cessato di essere il fondamento del valore, ed il cosiddetto «superamento della produzione di valore» sembra parzialmente compiersi dentro lo stesso sistema di produzione capitalistico. Tutto questo, però, non porta nessun comunismo, non sviluppa nessuna coscienza comunista, ed è anzi compatibile addirittura con lo smantellamento del buon vecchio *welfare state* dell'epoca fordista, con il ritorno sanguinoso del nazionalismo e del razzismo, con la fioritura di ideologie neoliberaliste ed ultraprivatistiche. Il crollo del muro di Berlino, che Negri ha salutato con gioia come la fine dell'equivoco autoritario del movimento comunista storico, non ha affatto «liberato» energie nascoste e sotterranee, ma ha brutalmente legittimato l'unicità del dominio unipolare imperialistico. La «metropoli» negriana non è la metafora del comunismo dell'appropriazione, ma il luogo dell'emarginazione e della solitudine metropolitana.

Chi scrive non intende minimizzare, sulla base di queste osservazioni, la dimensione originale dell'opera di Negri. È sicuro, però, che le riforme teoriche proposte dalla seconda sinistra non sono ancora minimamente in grado di risolvere i problemi «strategici» lasciati irrisolti dal togliattismo e dal partito storicista di massa. Nel prossimo capitolo sosterremmo in proposito che il fallimento storico globale dei tentativi organizzativi della seconda sinistra non è stato casuale, ma ha seguito una logica in un certo senso ferrea.

IV
L'impossibile costruzione
I tentativi di dare alla seconda sinistra una dimensione politica di massa

Dopo aver discusso le questioni teoriche di fondo che stanno alla base di posizioni politiche come quelle di Bordiga, Panzieri e Negri, è bene ricordare, anche se solo sommariamente, i tentativi pratici di costruzione organizzativa di una «seconda sinistra». Quasi un quarto di secolo ormai ci separa da quei tentativi, che impegnarono con entusiasmo e dedizione decine di migliaia di persone. In questo capitolo non vi è certo lo spazio per ripercorrere la storia di quei tentativi, e ci limiteremo a darne una valutazione strettamente teorica. È bene però esplicitare fin da subito l'interpretazione generale che diamo del fallimento storico di questi tentativi, indipendentemente dalla sincerità e dalla buona fede soggettiva di chi li condusse.

Le ragioni storiche di un fallimento politico

Lo storico del Duemila che ripercorrerà le ragioni non contingenti del fallimento della costruzione politica delle organizzazioni di «estrema sinistra» sorte in Italia fra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta (fallimento, si intende, dell'obiettivo di creare organizzazioni con vera e propria base di massa) avrà inevitabilmente a che fare con la scelta di interpretazioni storiografiche alternative. Noi gli vorremmo suggerire qui di scartarne due, che a nostro parere non aiuterebbero a capire ciò che è veramente successo.

La prima interpretazione da scartare, quella più «storicisti-

ca», è questa: le organizzazioni della «seconda sinistra» non riuscirono a creare una dimensione di massa alla loro azione politica perché tentarono di fare concorrenza al PCI, e dal momento che il PCI aveva ragione, esse non potevano che avere inevitabilmente torto; la «gente», che non è stupida, e che sa ragionare sulle questioni essenziali assai più di quanto molti non credano, lo capì, e si comportò di conseguenza. Questa interpretazione a nostro avviso non regge. Il PCI non aveva affatto «ragione», e lo si capì nel corso del tempo. La sua ipotesi storicistica era in realtà la copertura ideologica di una integrazione progressiva nella riproduzione generale del capitalismo che veniva ipocritamente coperta con innocue fumisterie verbali «cattocomuniste», senza neppure avere il coraggio protestante di dire le cose apertamente e di fare una Bad Godesberg all'italiana. Solo i protestanti, però, che prendono sul serio i testi e sono abituati al libero esame, possono fare una Bad Godesberg; i cattolici non possono farla, perché hanno sempre delegato al clero la discussione teologica. Non ha dunque senso dire che i successi elettorali della prima sinistra negli anni Settanta abbiano dimostrato che essa aveva «ragione», mentre i suoi oppositori avevano «torto». In questo modo tautologico e falsamente storico si potrebbe dire che i portoghesi hanno avuto ragione a rimanere cattolici nel Cinquecento mentre gli svedesi hanno avuto ragione a diventare protestanti. Anche la tautologia (anzi, come direbbe Silone, la «pantautologia») deve avere dei limiti.

La seconda interpretazione da scartare, quella più «sociologistica», è questa: la seconda sinistra fallì nel suo tentativo di costruire una dimensione di massa perché la sua base sociale non era proletaria, ma «piccolo-borghese»; i proletari capirono che i dirigenti ed i quadri di queste organizzazioni erano dei piccoloborghesi, e non si fidarono di loro. Non lo crediamo. Negli anni Venti, i vari Bordiga, Gramsci, Terracini e Togliatti erano ancora più piccolo-borghesi dei vari Negri, Sofri, Capanna, Brandirali, Vinci, senza che questo abbia giocato un ruolo significativo nella legittimazione dell'orientamento comunista. In realtà la seconda sinistra fu la vera incarnazione dell'utopia proletaria, o meglio dell'utopia della proletarizzazione integrale della socie-

tà. Quest'utopia è parte integrante del codice genetico del movimento comunista storico novecentesco, dal 1917 ad oggi. Se questo è vero, vorremmo suggerire una terza interpretazione, di tipo storico (si legga bene, «storico», non storicistico).

La seconda sinistra fiorita fra il 1956 e il 1989, e con più forza fra il 1969 e il 1982, non fu a nostro avviso una manifestazione dell'estremismo, malattia infantile del comunismo. Magari fosse stato così! Le malattie infantili passano, e si diventa adulti abbastanza in fretta. In realtà, si trattava a nostro avviso di una terapia geriatrica, ormai tardiva e pertanto del tutto ineffettuale, di ringiovanire un vecchio, le cui funzioni vitali stavano inesorabilmente declinando. Questo *vecchio*, perché di un *vecchio* ormai si trattava, era il movimento operaio novecentesco *nel suo complesso*, che non sopportava più iniezioni di Gerovital. La proposta di tornare agli anni Venti e al comunismo militante di quel periodo, e di cercare in un altro *spazio* (Cuba, la Cina, l'America Latina, eccetera) e in un altro *tempo* (gli anni della III Internazionale e della Resistenza italiana) il ringiovanimento del proprio progetto non poteva che restare sulla carta, nella fantasia e nella memoria, così come restano nella fantasia e nella memoria di un cinquantenne le vie, le piazze e le case in cui si mosse nei suoi vent'anni. Il comunismo storico novecentesco *nel suo complesso* era entrato a partire dagli anni Cinquanta in una tragica fase di senilità, nascosta dal fatto che apparentemente stava invece mietendo successi nuovi e inaspettati (*trend* elettorale positivo della «sinistra» occidentale negli anni Sessanta e Settanta, instaurazione di nuovi regimi comunisti in Asia, America Latina e Africa, parità strategica militare fra Est ed Ovest, mode rivoluzionarie nella gioventù universitaria mondiale, compresa quella americana, eccetera). Questi successi erano però simili alla carriera di un *manager* sessantenne. È arrivato al vertice, ha successo, non è mai stato tanto ricco e riverito, ma è anche ormai vecchio, sempre più vecchio. Fuor di metafora, non si riuscivano a innescare le ragioni di ringiovanimento della ditta «Comunismo & Co.», e per questo ogni tentativo di galvanizzazione attivistica finirono con l'assomigliare alle sedute di ginnastica per la terza età. Il segreto, il terribile segreto, che non si poteva però dire e

neppure pensare, era questo: il comunismo poteva essere ringiovanito, le ragioni del comunismo potevano essere riscoperte e rinnovate, ma *quel* comunismo era vecchio, irrevocabilmente vecchio. Bisognava dunque cercare un *altro* comunismo, dal momento che la prognosi di un comunismo basato sulla triade di statalizzazione-partitizzazione-sindacalizzazione non poteva che essere infausta. La seconda sinistra non poté, non riuscì, o non volle andare verso un *altro* comunismo. Se questo avvenne, però, dal momento che tutto ciò che è reale è anche razionale, e ciò che avvenne non poteva in fondo che avvenire così come è avvenuto, è perché non c'erano le condizioni storiche generali per rendere socialmente possibile un altro comunismo. Il comunismo che c'era, quello reale, era quello, e non ce n'erano altri. La seconda sinistra visse così la sua effimera esperienza storica, agitandosi, scindendosi, modificandosi, rimescolandosi, ristrutturandosi, pentendosi, rinsavendo. Il processo di «rimozione» tanto comune fra gli ex-sessantottini delusi e riluttanti a ripercorrere razionalmente le ragioni del proprio impegno «estremistico» deve a nostro avviso essere spiegato in questo modo: si ha paura di pensare in termini brutali alla propria giovinezza perché si ha paura di dover ammettere che essa non è mai stata «pura», e invece la si vorrebbe in tutti i modi preservare «pura» e incontaminata; in questo modo, però, non si potrà mai diventare adulti, e si potrà soltanto passare direttamente dall'infanzia alla vecchiaia. È questo, crediamo, il tragico destino della generazione del Sessantotto. Un destino, come si suol dire, che non si augurerebbe neppure al proprio peggior nemico.

La doppia natura del Sessantotto

Un quarto di secolo ci separa dal Sessantotto, e si continua a fingere di non poter ancora dare un giudizio storiografico adeguato sul fenomeno nel suo insieme. Questo è un alibi infondato. Il Sessantotto è ormai uno dei fenomeni storici più «conoscibili» e conosciuti del secolo. Pur tenendo conto della differenziazio-

ne estrema dei suoi contenuti (dagli USA alla Francia, dall'Italia alla Germania), il Sessantotto presenta un indiscutibile carattere unitario, che si basa appunto sulla sua doppia natura. Esso presenta infatti un aspetto rivoluzionario, basato su forme culturali incompatibili non con il capitalismo in generale ma con *quello specifico* capitalismo creatosi dopo il 1945, e un aspetto di modernizzazione «sistemica» del costume e dei rapporti sociali generali, in direzione di una nuova forma di capitalismo meno caratterizzata da forme «borghesi» di etica e quindi più ampia e «democratica». Il Sessantotto, dunque, come *rivoluzione democratica*. Come tutte le rivoluzioni democratiche, il Sessantotto presenta un'apparente contraddizione fra aspetti liberali ed aspetti socialisti (o comunisti), dal momento che la libertà «liberale» è sempre pensata come garantismo e individualismo, mentre la libertà «socialista» è praticata come assemblearismo ed egualitarismo. In realtà, le rivoluzioni democratiche elidono sempre, nel loro svolgersi, le due ali estreme liberali e socialiste, senza però distruggerle, ma anzi incorporandole. Il Sessantotto italiano è un «lungo sessantotto», che dura fino al 1974-75, non certo perché gli italiani siano stati meno seri e più farfalloni dei francesi o dei tedeschi (che sciocchezza!), ma perché la necessità di democratizzazione della società italiana e di allargamento delle sue basi sociali era maggiore. Si ha così, in pochi anni, un accavallarsi *apparentemente* disordinato di «fatti democratici», dalla liberalizzazione degli accessi universitari all'aumento degli spazi autogestiti in fabbrica, dai privilegi apparentemente «corporativi» del pubblico impiego alla legislazione di famiglia meno patriarcale, dalla legittimazione culturale integrale dell'antifascismo e della resistenza fino alla legittimità universale dello scendere in piazza e del fare cortei. Agli occhi della scolastica liberale e conservatrice, tutto questo appare solo un «casino generalizzato», un «carnevale della ragione», una felliniana prova d'orchestra anarchica e rumorosa. Agli occhi della scolastica marxista dogmatica, tutto questo appare una rivoluzione comunista mancata per immaturità delle condizioni soggettive ed oggettive. Chi scrive ritiene da tempo che la teoria del casino generale e la teoria della rivoluzione mancata siano le due facce della stessa

incomprensione profonda della fase storica. Alle soglie della transizione capitalistica odierna, che vede l'informatica e la comunicazione sociale fare da padrone, e nel contesto di un rafforzamento strategico e militare dell'URSS, che costringeva ad allargare le basi sociali del capitalismo per aumentarne il consenso, il Sessantotto è stato per il Novecento quello che il Quarantotto è stato per l'Ottocento: un movimento destinato a perdere nella sua forma «pura», e a contare molto nella sua forma più indiretta e diluita. In questo capitolo, però, non discuteremo le dinamiche sociali generali della modernizzazione sessantottina, ma soltanto le forme ideologiche di coscienza delle forze politiche italiane che lo vissero soggettivamente come annuncio di una possibile rivoluzione comunista da tempo sognata.

Lotta Continua e il populismo generazionale-comunitario

Luigi Bobbio, figlio di Norberto, fu a suo tempo militante e dirigente politico del gruppo Lotta Continua dal 1969 al 1976, e tentò di scrivere una storia «razionale» dell'organizzazione, studiandola come avrebbe fatto con il PCdI di Gramsci, Togliatti, Bordiga e Terracini dal 1919 al 1926. Sette anni non sono poi poca cosa. Bobbio studia Lotta Continua come una sorta di piccolo e combattivo partito comunista, che passa dalla linea dell'offensiva e del «siamo tutti delegati» alla linea dell'appoggio critico al PCI e al sindacato. Questa storia di Lotta Continua scritta da Bobbio non incontrò mai i favori dei suoi ex-militanti, per una ragione molto semplice. Il «lottacontinuista», vent'anni dopo, preferisce pensare alla propria storia in termini esistenziali, generazionali, apertamente irrazionalistici. Questo atteggiamento (riscontrabile ad esempio in occasione del «processo Calabresi», in cui un ex-aderente operaio, Leonardo Marino, accusò l'ex-segretario Adriano Sofri di aver commissionato un delitto politico) è talmente diffuso presso i «lottacontinuisti» invecchiati (e chi scrive ne conosce molti) da far pensare che non possa essere un dato casuale o marginale, ma assolutamente tipico di un'intera esperienza storica.

Lotta Continua fu il gruppo a nostro avviso maggiormente

«esemplare» nella assolutizzazione unilaterale del «lato rivoluzionario» del Sessantotto. Chi conosce la storia russa dell'Ottocento sa che i populisti dell'epoca «si innamorarono» della classe contadina idealizzata fino ad avere con essa un breve idillio infelice, dal quale uscirono scindendosi in due gruppi, uno maggioritario, che rifluì integralmente nel conformismo zarista, borghese e feudale (e oggi la classe dirigente, dai giornali alla televisione, è piena di ex-Lotta Continua pienamente e provocatoriamente integrati), e uno minoritario, che diede luogo a forme di terrorismo oppure alla faticosa costruzione del marxismo russo degli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento. Ebbene, l'analogia con Lotta Continua è sconcertante, se appena si sostituisce la paroletta «classe contadina russa» con la paroletta «classe operaia italiana». Ciò rimanda, evidentemente, allo spaesamento culturale di gruppi intellettuali relativamente numerosi, che per opporsi al vecchio *establishment* dei padri (e il romanzo di Turgheniev *Padri e Figli* è in proposito mille volte più utile dei famosi *Demoni* di Dostojewsky per capire questo fenomeno) hanno bisogno di far riferimento ad un soggetto sociale idealizzato. Lotta Continua rappresentò in modo quasi perfetto l'incontro, fragile e provvisorio, di gruppi sociali che non avevano sostanzialmente nulla in comune (la borghesia studentesca e la classe operaia della catena di montaggio della grande fabbrica fordista), e che credettero di trovare un'alleanza per portare a termine i loro rispettivi progetti (sostituirsi ai padri come classe dirigente — qui Pasolini si dimostrò facile profeta — e creare una fabbrica più vivibile in cui poter respirare). Il biennio 1975-76 rivelò storicamente la fine di questo idillio, e Lotta Continua collassò in poche settimane, permettendo soltanto ad un pugno di dirigenti opportunisti e di deputati astuti di saltare faticosamente sull'autobus della classe dirigente.

Servire il Popolo e il maoismo cattolico-stalinista

Il maoismo italiano presenta aspetti generali molto simili al più vasto maoismo europeo, che si definì (anzi, si autodefinì)

marxismo-leninismo, termine che risale allo Stalin degli anni 1924-26, come è bene non dimenticare. In termini storici, questo maoismo fiorì in un quindicennio, che va dai primi anni Sessanta (rottura della Cina con l'URSS) al 1976 (morte di Mao e incarcerazione della moglie e dei dirigenti dell'ala sinistra della rivoluzione culturale cinese degli anni 1966-69). Il maoismo italiano presenta aspetti culturali (Natoli, Masi, eccetera) e aspetti politici (partitini m-l di ogni tipo, forma e dimensione). Da un punto di vista teorico, il punto più elevato del maoismo italiano è stato a nostro avviso la ricezione del pensiero del maoista francese Charles Bettelheim, che ha trovato in Gianfranco La Grassa (su cui torneremo nell'undicesimo capitolo) il suo interprete più dotato e creativo: natura sociale dell'URSS, continuazione della lotta di classe nello stato socialista (che non è dunque mai e non può essere «di tutto il popolo»), critica alla presunta «neutralità di classe» della tecnologia e dello sviluppo economico, individuazione nel partito comunista dell'unico luogo politico in cui può concentrarsi la funzione sociale della borghesia capitalistica, eccetera; queste le novità teoriche e i temi esemplarmente svolti dal maoismo italiano, che fece dunque bene la sua parte nel ventennio cruciale 1960-1980.

In questa sede, però, ricorderemo soltanto un particolare tipo di maoismo folkloristico, una sorta di catto-maoismo: è il gruppo di Servire Il Popolo, che organizzò alcune migliaia di persone nel giro di meno di un decennio sulla base di una militanza populistico-sacrificale, che attirò soprattutto intellettuali desiderosi di fondersi nelle masse e di espiare i loro peccati di orgoglio culturale condividendo i pregiudizi più assurdi e regressivi, purché venissero dal popolo stesso. Questo maoismo cattolico-stalinista ci è sempre sembrato interessantissimo, appunto per il suo carattere cattomaoista schiettamente italiano, anzi italiota. Abbiamo letto recentemente con vero divertimento un'intervista del suo leader carismatico, Aldo Brandirali, che dopo essersi fatto adorare dai suoi seguaci come capo illuminato del popolo italiano, si è convertito al cattolicesimo fondamentalista (ma guarda!), ha riscoperto Dio (ma davvero?) e tutta la vecchia storia. È un vero peccato che lo spazio sia tiranno, e che sia necessa-

rio congedarsi dal tema di questo cattomaoismo populistico, perché personaggi come Fantozzi non sono veramente nulla al confronto. Un solo assaggio: i cattomaoisti organizzavano matrimoni comunisti con cerimonie politiche marxiste-leniniste e scrivevano sui loro giornali saggi sulla sessualità m-l, in cui consigliavano il numero degli amplessi, che non dovevano essere troppo numerosi per non stancare i proletari e distoglierli dalla lotta di classe. Sappiamo che il lettore serio penserà che lo stiamo prendendo in giro, e lo lasceremo con questo dubbio esistenziale lacerante.

Potere Operaio e il futurismo metropolitano

Se Lotta Continua è stato il gruppo più «esemplare» del Sessantotto, e Servire il Popolo il più divertente e pittoresco, Potere Operaio è stato a nostro avviso il più rigoroso e coerente. È noto che, dopo la morte di Aldo Moro, si processarono i suoi dirigenti accusandoli di essere i capi occulti del terrorismo, anche se Potere Operaio si era sciolto come tale nel 1973. In questa sede, non è possibile ripercorrere la sua interessante storia (fino allo stesso «caso Feltrinelli», che Potere Operaio fu l'unico a rivendicare scrivendo sul suo giornale che un «rivoluzionario era caduto»), ma è necessario dire brevemente dove stia propriamente l'interesse di questo gruppo. Esso fu diretto e ispirato da quel Toni Negri, che nel capitolo precedente abbiamo indicato come uno dei (pochissimi) marxisti italiani di rilievo del secondo dopoguerra. Se Lotta Continua, dal nome stesso, esprime psicanaliticamente l'interminabilità inesauribile della lotta del figlio contro il padre, che finisce soltanto con il congedo biologico dalla giovinezza destinata a un'eterna nostalgia struggente, e Servire il Popolo maoizza e stalinizza il complesso regressivo di colpa della piccola borghesia cattolica imperfettamente comunistizzata, Potere Operaio oggettivizza direttamente l'ansia di dominio sulla distribuzione delle merci e dei servizi del moderno capitalismo attraverso il *détour* di una «classe operaia» ridotta ad un grande scardinatore delle porte del consumo. Potere

Operaio è qualcosa che con gli operai empirici non ha assolutamente nessun rapporto, e nello stesso tempo fonde insieme in modo assolutamente insuperabile Lenin e Marcuse, la volontà politica di rivoluzione della forma-partito con la fine dell'utopia e il sogno del comunismo immediato. Abbiamo già rilevato nel capitolo precedente che Negri legge il *Che Fare?* di Lenin come un grimaldello organizzativo per il proseguimento diretto del comunismo, e i *Grundrisse* di Marx come la legittimazione scientifica e filosofica di una lettura del capitalismo contemporaneo come dispotismo dello stato-piano e come anticamera del comunismo-godimento. È curioso pensare che questo lucido delirio avveniristico abbia trovato per qualche mese un punto di tangenza con i buoni togliattiani del gruppo del «Manifesto», luogo di luxemburghismo onirico e di nostalgia per la comunità di partito, e ciò dimostra che il Sessantotto è stato un provvisorio incrocio di percorsi assolutamente diversi. Chi scrive ritiene il delirio avveniristico dei seguaci di Negri il punto più alto della seconda sinistra, l'esposizione estatica di singolarità ormai riluttanti alla forma-partito del comunismo storico novecentesco.

Questo delirio avveniristico non poteva ovviamente durare. Negri razionalizzò il suo percorso con la metafora del passaggio dall'operaio-massa all'operaio sociale, per nascondere a se stesso ed ai suoi lettori che si congedava da qualunque residuo «socialista» per passare all'evocazione di comunità ormai del tutto svincolate da appartenenze lavorative fisse. La promessa non realizzata dell'avvento della maturità dei tempi del comunismo si rovesciò nella frammentazione spaziale dei soggetti. Passando dal tempo allo spazio, il comunismo si suicidò come storicismo e si ricostituì come nomadismo metropolitano, esodo dei soggetti, autostop collettivo, concerti rock sempre più estatici e demenziali, microcomunità di amici sempre più sballati e sfigati, singolarità inoperose contrapposte a individualità attive (per usare il linguaggio del filosofo heideggeriano-comunista francese Nancy).

Le «teste pensanti» di Potere Operaio (da Negri a Scalzone a Piperno) furono additate come «cattivi maestri» quando l'esplosione del terrorismo politico delle Brigate Rosse e di Prima

Linea fece nascere la caccia frenetica agli ispiratori e ai mandanti. In realtà si trattava di una contiguità, in quanto tale a nostro avviso senza alcuna rilevanza penale, che fu scambiata per *continuità* di direzione e di esecuzione. Potere Operaio non fu la matrice del terrorismo, per il semplice fatto che il terrorismo implicava morte e sacrificio, laddove l'unione di Lacan, Deleuze e dei *Grundrisse* proposta da Potere Operaio evocava un comunismo del godimento immediato. È questo un punto essenziale che i sostenitori del «teorema» della continuità potereoperaismo-terrorismo non capirono mai.

La lotta armata e la sua dinamica distruttiva

È il Sessantotto responsabile per il terrorismo? Ecco una domanda veramente insensata. Il fatto che essa venga continuamente riproposta da cattolici e laici seriosi e sciocchi, cui non passa mai per la mente che con simili criteri anche Gesù è responsabile dell'inquisizione e Montesquieu del colonialismo imperialistico, la racconta lunga sulla cialtroneria della cultura giornalistica corrente. L'approccio demonologico alla questione del terrorismo e della lotta armata in Italia è fuorviante, perché dà luogo alla triade del Delitto, del Castigo e del Pentimento, oppure alla ricerca del Complotto, dei Mandanti e del Grande Vecchio. Un affare per preti, nel primo caso, e per poliziotti, nel secondo caso.

In questo saggio, dedicato alla storia delle idee marxiste, potremo tranquillamente ignorare il tema della ricostruzione storica della lotta armata. Esistono in proposito molti libri, alcuni accurati e densi di informazioni. Esistono anche libri «ideologici», che riferiscono sulle fonti della lotta armata. Chi scrive ritiene che la lotta armata sia stata, nell'essenziale, un «tragico errore». Preferiamo il sobrio e minimalistico termine di «errore» al posto di termini più forti, come «crimine» o «follia», per il semplice fatto che il termine «errore» connota meglio la totale incomprensione della fase storica, delle forze in gioco, della composizione sociale del paese. Colpisce, nei documenti delle formazio-

ni armate italiane (dalle Brigate Rosse a Prima Linea), l'incredibile falsa coscienza ed automistificazione nella percezione di se stesse: l'IRA irlandese e l'ETA basca si autointerpretano come avanguardie nazionaliste combattenti; la RAF tedesca sapeva bene di non rappresentare la maggioranza dei lavoratori tedeschi, e allora si autogiustificava come distaccamento armato del terzo mondo oppresso nelle metropoli imperialistiche; il peruviano Sendero Luminoso intende ripetere l'esperienza maoista cinese della lotta armata popolare di lunga durata; le formazioni italiane sembrano invece sempre in preda ad una vera e propria afasia ideologica, passando dall'evocazione di centrali capitalistiche occulte e mafiose ad esaltazioni retoriche di una classe operaia inesistente.

La ragione di questa afasia, a nostro avviso, sta nel fatto che non si può seriamente risolvere il complesso problema della democrazia capitalistica, nel suo intreccio di formalismo astratto e di riconoscimento della legittimità dell'agire politico legale dei singoli, in termini di pura mistificazione. Più in dettaglio, le formazioni armate non escono dal girone della rappresentanza dei soggetti, anche se questa rappresentanza non discende da una legittimazione elettorale. I brigatisti rossi ritengono di rappresentare la classe operaia, così come i militanti di Prima Linea ritengono di rappresentare l'operaio sociale, perché entrambi pensano che il capitalismo abbia già unificato il soggetto sociale rivoluzionario, e non rimanga altro da fare che metterlo in movimento attraverso un'avanguardia. Chi scrive insisterà particolarmente nell'undicesimo capitolo sul pensiero di Gianfranco La Grassa perché non si esce dal labirinto della confusione se non si capisce che il capitalismo non unifica affatto i soggetti, ma anzi li frammenta, e che non si risveglia nessun soggetto rivoluzionario con azioni di avanguardia armata di questo tipo. La lotta armata è ottima per combattere il fascismo e conquistare la democrazia, ma è semplicemente poco opportuna per conseguire il comunismo. È questo un segreto chiuso da mille sigilli sia per i terroristi che per i pacifisti, anche se ovviamente per ragioni opposte. I terroristi vogliono sostituirsi all'attività che costituisce ontologicamente i soggetti sociali, come se questi ultimi

dovessero essere semplicemente «rappresentati» dalla lotta armata. Non è un caso, dunque, che i seguaci della lotta armata si siano autorappresentati come «nuovi partigiani», come se si potesse seriamente paragonare la democrazia cristiana o l'azienda capitalistica ai fascisti e ai tedeschi. I pacifisti, invece, trasformano *religiosamente la non-violenza in principio metafisico e* sovrastorico, e perdono di vista così che la lotta contro le estraneazioni classiste assume necessariamente la forma della mescolanza tra forza e diritto, rottura violenta e trasformazione evolutiva.

Leggendo i numerosi documenti dei gruppi armati, si rimane talvolta colpiti quasi fisicamente dalle semplificazioni allucinatorie delle loro analisi, e viene da pensare che abbiano veramente avuto dei «cattivi maestri» non certo nel senso che costoro li abbiano spinti «al male metafisico» ma in un significato più banale d'«insegnamenti sbagliati». L'analisi del cosiddetto SIM (stato imperialista delle multinazionali) è un'assurdità economica, che proviene da una concezione per cui il capitale è un centro che ha un'unica direzione, laddove il capitale esiste soltanto nella forma di una molteplicità di differenti capitali in conflitto. L'analisi della DC in termini di struttura di comando ultracapitalistica fa sorridere, se si pensa al parassitismo assistenziale, alla rete di clientele nel Sud d'Italia, ai sostegni all'agricoltura, all'intreccio fra volontariato giovanile e colonizzazione politica da parte della mafia e della camorra. L'analisi del PCI in termini di «tappo» che comprime la rivoluzionarietà delle masse popolari (probabilmente derivata dalla lettura incredibilmente semplificata che Renzo Del Carria ha fatto della storia italiana) è veramente allucinatoria, se si conosce appena un poco la profonda affinità antropologica fra la base, i quadri intermedi e il vertice di questo partito. E potremmo continuare, ma non lo facciamo, perché non è questa la sede adatta.

La lotta armata non è stata il fattore che ha impedito il bel «compromesso storico», ma è stata un elemento che ha certamente contribuito a rafforzare indirettamente il sistema dei partiti, la consociazione tangentizia, il craxismo, la dissoluzione della «seconda sinistra». Coloro che la condussero non avevano

nessun mandato sociale per farlo, ed è bene ripeterlo pacatamente, ma anche fermamente.

Da Avanguardia Operaia a Democrazia Proletaria. Dall'operaismo militante ai nuovi soggetti.

Ricordando Lotta Continua, Servire il Popolo, Potere Operaio, la lotta armata, abbiamo inteso enumerare quattro manifestazioni organizzative del tentativo della «seconda sinistra» di contestare l'egemonia politica della prima. In questa enumerazione non ci vuol essere nessun particolare giudizio di valore, ma una semplice costatazione storica; monografie accurate e ben scritte su ognuna di queste esperienze potrebbe indubbiamente servire a tutti coloro che non volessero ripetere in futuro gli errori del passato, dal momento che è noto che chi non conosce la storia è destinato a ripeterla.

Vi è però un'esperienza politica della seconda sinistra che ha mostrato la capacità organizzativa di durare senza soluzione di continuità dal 1969 al 1991, ed è allora opportuno ricordarla: si è trattato di un gruppo politico nato nel 1969 come organizzazione classista ed operaistica, che copriva con una mescolanza ideologica fra trotzkismo e maoismo antistalinista una ben più corposa cultura classista ed operaista, ed evoluto progressivamente nel corso degli anni Settanta ed Ottanta in formazione microparlamentare divenuta progressivamente l'«adunata di tutti i refrattari» delle culture minoritarie di opposizione. Si tratta del gruppo di Avanguardia Operaia, trasformatosi (con confluenze minori) nel partito di Democrazia Proletaria. Ricordiamo qui il nome di Luigi Vinci, non certo perché si tratti di un teorico marxista innovatore, quanto perché questo dirigente ha incarnato la continuità organizzativa e la gestione tattica di questa esperienza per ventidue anni buoni. In un'ottica di ricostruzione filosofica delle idee marxiste, questa esperienza è meno interessante di quella di Lotta Continua e di quella di Potere Operaio, perché non si ha qui a che fare con un paradigma innovatore come quello dell'operaismo di Panzieri o del comunismo dei *Grundrisse* di

Negri. Avanguardia Operaia nasce come la proiezione politica di un'esperienza consiliare di base (i cosiddetti CUB), che anziché darsi una autocoscienza politica ispirata all'anarchismo, a Mattick o Pannekoek incontra una sorta di leninismo organizzativo fortemente mescolato con spunti derivati da Rosa Luxemburg, da Trotzkij e da Mao Tsetung. Questa forma di esasperato eclettismo è peraltro assolutamento tipica dell'ideologia dei gruppi dei primi anni Settanta, e in particolare della situazione milanese, se pensiamo che Milano era da tempo la capitale «ideologica» d'Italia, la città in cui il dibattito era stato più ricco e più fervido.

La contraddizione principale del classismo operaista, a nostro avviso, sta nel fatto che esso si vive soggettivamente (con falsa coscienza necessaria) come globalmente alternativo al capitalismo e dunque come schiettamente rivoluzionario, laddove (non essendo a nostro avviso la classe operaia un soggetto sociale complessivo capace di andare oltre il modo di produzione capitalistico) esso non può nei fatti che trasformarsi in sindacalismo e in tatticismo politico non appena vuol passare dalla «base» alla «grande politica». Si tratta di un'evoluzione assolutamente obbligata, di carattere sistemico, e non dovuto a tradimento o ad arbitrarietà. Avanguardia Operaia si trasformò quindi dopo il 1976 in Democrazia Proletaria, e quest'ultimo gruppo, per sopravvivere in piccoli spazi sindacali, culturali e microparlamentari, non poté che adattarsi ai vincoli ferrei del sistema politico: la creazione di una piccola e rissosa classe politica di professione, spesso maggioritariamente pronta a passare alle formazioni che sembravano maggiormente «tirare» sul mercato elettorale (cioè a promettere posti di deputato, portaborse, impiegato di cooperative, giornalista, eccetera); la creazione drogata di un capo carismatico da «spendere» nel sistema dei *media* attraverso gesti esemplari, quasi sempre pagliacceschi, gli unici che il sistema dei *media* registra (secondo il principio inesorabile per cui un cane che morde un uomo non fa notizia, ma un uomo che morde un cane sì, riuscire ad addentare ai polpacci Andreotti avrebbe nel sistema dei *media* un impatto mille volte maggiore di quello della pubblicazione del *Capitale* di Marx); la

corsa affannosa e senza principi a tutte le novità pacifiste, femministe ed ecologiste che gli anni Ottanta offrivano a iosa, senza ovviamente tener conto del fatto che queste ultime, nella loro forma unilaterale, non esprimevano affatto la richiesta di un «arricchimento» non economicistico del marxismo e del comunismo, ma semplicemente l'esplosione e la frammentazione dei soggetti sociali sempre più subalterni; ed ancora tante altre cose, che qui per brevità tacciamo.

Nel 1991 questa organizzazione, dopo lunghe vicissitudini tattiche, giunse all'appuntamento con la scissione del PCI e con la nascita del partito della rifondazione comunista. Essa ci giunse però estenuata dalle scissioni e dagli abbandoni, al punto da non essere più in grado di portare dentro la nuova formazione l'eredità storica e ideologica della «seconda sinistra». Il partito della rifondazione comunista non nacque così come una sintesi creativa delle eredità di entrambe le tradizioni (prima e seconda sinistra), ma come una continuazione ideale e organizzativa delle «ragioni» del vecchio PCI nella nuova fase storica. Chi scrive ritiene questo un vero e proprio svantaggio culturale, e non intende in nessun modo nasconderlo. Dalla lacuna contingente, però, può nascere anche dialetticamente qualcosa di buono. A un esame culturale più ravvicinato, infatti, *entrambe le tradizioni* erano inesorabilmente giunte al capolinea. Si pone dunque il problema di un vero e proprio *nuovo inizio*, ed è un peccato che questa espressione sia inflazionata, essendo stata mistificatamente usata dai peggiori continuisti e trasformisti. Nei prossimi capitoli condurremo un'analisi volutamente non più tattico-politica (è questo un mondo da cui non ci aspettiamo sinceramente nessuna innovazione), ma esclusivamente culturale, con la speranza che da questa analisi emergano i primi suggerimenti per la costituzione di un nuovo paradigma teorico comunista (che è francamente la *sola* cosa che ci interessa in questa congiuntura storico-politica presente).

V
I grandi confronti teorici con il marxismo: Bobbio, Del Noce e Severino

Dopo aver analizzato, sia pur sommariamente, la dinamica culturale e politica della prima e della seconda sinistra, è possibile passare a un'analisi teorica più ravvicinata dei rapporti fra il marxismo e le grandi oggettivazioni teoriche della filosofia, della scienza, della dialettica e dell'economia. Prima, però, è necessario ricordare alcuni pensatori di prima grandezza, che hanno saputo «interrogare» il marxismo ad un livello «fondamentale», così come a suo tempo cercarono di fare Croce e Gentile. Interrogarsi sui «fondamenti» teorici del marxismo significa non perdersi nel labirinto, fastidioso e insignificante, delle polemiche spicciole di tipo giornalistico, ma riuscire a individuare gli strati più profondi su cui la «deriva del continente» teorico comunista ha luogo. Questi pensatori sono come dei buoni geologi. Non si limitano a fotografare la superficie, ma ci dicono che cosa ci sta a mille metri di profondità. Riteniamo che pensatori di questo tipo ce ne siano stati molti, e se ci limitiamo a tre soltanto (Bobbio, Del Noce e Severino), ciò avviene perché ci interessa discutere il nucleo teoretico da loro espresso, senza perderci nei pur significativi dettagli. Riteniamo inutile classificare questi pensatori in modo tipologico (laici o credenti, atei o cattolici, eccetera). Pensiamo, anzi, che non si debba neppure cominciare l'analisi senza avere prima rinunciato esplicitamente a quattro dicotomie assolutamente fuorvianti.

Quattro dicotomie fuorvianti: destra e sinistra, progressisti e conservatori, laici e credenti, borghesi e proletari

Abbiamo già rilevato in precedenza come l'imbalsamazione e l'ingessamento delle correnti culturali italiane nella fuorviante

distinzione di comunisti, socialisti, laici e cattolici non abbia mai avuto alcun fondamento culturale autonomo, ma abbia soltanto indicato la «duplicazione spirituale», quasi sempre sfrontatamente strumentale, degli aderenti «colti» al PCI, PSI, PRI-PSDI-PLI e infine DC. Questa classificazione, del tutto inservibile per la cultura, serviva però alla spartizione di finanziamenti pubblici agli «enti culturali», prima che la crisi fiscale dello stato, Maastricht, e il neoconservatorismo portassero alla fine dei facili finanziamenti a pioggia alle cordate «colte» in qualche modo protette dal potente ceto politico. Bisogna ora mettere in discussione distinzioni e tipologie che si situano ad un livello geologico ancora più profondo, e che appunto per questa ragione sono ancora più fuorvianti e pericolose, così come lo sono certe fissazioni di tipo orale o anale rimaste nell'inconscio della psiche.

Una prima distinzione a nostro avviso da rifiutare è quella fra destra e sinistra. Destra e sinistra sono venerabili categorie storico-politiche, non teoriche. Con esse si ricostruisce la storia politica degli ultimi duecento anni in Europa, ma non ci si può per nulla orientare filosoficamente (ad esempio Heidegger, che è stato fieramente di destra, spiega il capitalismo nel suo intreccio fra scienza, tecnologia e immagine del mondo molto meglio di Engels, che è stato a suo tempo fieramente di sinistra). Il tentativo di trasformare le categorie di sinistra e destra da categorie fattuali, storico-politiche, in categorie filosofiche, idealtipiche, sulla base di parametri rigidi inevitabilmente astratti, non può a nostro avviso riuscire. In questo modo, ad esempio, si finisce con il ricavare la nozione di «comunismo» con un procedimento di «estremizzazione» e di «radicalizzazione» del concetto di «sinistra». Il comunismo diventa così l'estrema sinistra. Questa metafora spaziale, che pretende di ricavare dei contenuti ideologici da un segmento disegnato sulla sabbia, porta fuori strada. Se il comunismo è l'estrema sinistra, la socialdemocrazia è la sinistra, la liberaldemocrazia è il centro, il conservatorismo è la destra, il fascismo l'estrema destra. Ogni tentativo di complicare questa dicotomia, introducendo sempre nuovi parametri, da cui risulta che destra e sinistra possono cambiare posto come nel

gioco dei quattro cantoni, non risolve il problema ma lo riproduce in forma più sofisticata, così come in epistemologia il falsificazionismo non cambia, se al posto della versione rigida di Popper se ne dà una versione più sofisticata alla Lakatos. In realtà la dicotomia sinistra/destra, quando si vuole passare dagli schieramenti parlamentari alle analisi culturali, ci porta fuori strada, ed è proprio una manifestazione di quella «ideologia italiana» contro cui intendiamo polemizzare, la politicizzazione affrettata e strumentale di tutte le possibili oggettivazioni del pensiero. Questo è un errore che lo stesso Marx non faceva, per quanto è a nostra conoscenza.

Una seconda distinzione da rifiutare è quella fra progressisti e conservatori, che pure è estremamente dura a morire. Tutti sanno che Rousseau e Leopardi, per fare un esempio banale e noto a tutti, non furono affatto progressisti, mentre insigni sciocconi lo furono. È vero che la nozione di progresso fu difesa con argomenti profondi e meditati da grandi pensatori, come ad esempio Lukács, che vede nell'idea di progresso un'eredità legittima del Settecento e dell'Ottocento da rivendicare, e che si tratta soltanto di «dialettizzare» per toglierne gli aspetti meccanicistici e positivistici, effettivamente insostenibili dopo Auschwitz e Hiroshima. Anche chi scrive ritiene che la nozione di «progresso» non possa essere gettata via *tout court*. Senza una nozione di progresso non è infatti neppure pensabile il comunismo inteso come «progressivo» superamento delle estraneazioni in direzione di una universalizzazione reale del genere umano. Nell'accezione corrente, però, il «progresso» non ha affatto questo significato che comprende organicamente l'unità fra incivilimento dei costumi sociali e aumento della conoscenza scientifica delle leggi naturali, ma ha assunto un significato assai più schematico e ingenuo. Il progresso è semplicemente il macchinismo, e questo è tutto. Per contro, la crescente consapevolezza del problema dell'ambiente, dei limiti dello sviluppo e della minaccia non soltanto dell'inquinamento, ma dello stesso venir meno dello *habitat* naturale (buco nell'ozono, eccetera), induce a trattare con meno alterigia il vecchio termine di «conservazione».

Una terza distinzione da lasciare alle spalle è quella fra laici e credenti. Certo, i credenti «credono» spesso in un Demiurgo Stellare chiamato Dio che avrebbe creato l'universo, magari attraverso il *big bang* e prendendosi tutto il tempo astronomico, geologico e biologico necessario (dal momento che pare non si neghi a nessuno una croce di cavaliere, non si vede perché si debba negare a Dio il tempo darwiniano per l'evoluzione delle specie). Altri credenti, incerti sull'esistenza materiale, spazio-temporale, di un Demiurgo Stellare, e propensi a tacere sulla sua collocazione (come i cartesiani del Seicento, che non sapevano dove fosse Dio, ed erano chiamati *nullibisti* dal termine latino che indica come Dio non sia in nessun posto preciso), affermano invece l'esistenza certa di un Principio Morale Superiore. È appunto quello che fanno tutti i laici, che sono quasi sempre dei credenti nullibisti, soprattutto in Italia, paese cattolico e non protestante, in cui il laicismo è la forma socialmente permessa di protestantesimo (il termine stesso di «laico» e di «laicismo» è quasi intraducibile nelle lingue protestanti, ortodosse e musulmane, come l'inglese, il greco moderno e l'arabo, mentre è di casa nelle lingue cattoliche, come il francese e l'italiano). Il laicismo è a nostro avviso una secolarizzazione più rigorosa e meno fondamentalistica della tradizionale morale religiosa, che trasferisce in modo rigoroso le caratteristiche della religione al modo di produzione capitalistico spiritualizzato. I laici sono quasi sempre i più accaniti sostenitori della modernizzazione capitalistica, e sono anzi dei veri e propri «fondamentalisti del capitalismo». Andando risolutamente contro corrente, riteniamo da tempo che il modo di produzione capitalistico, atomizzando il singolo e rendendolo perciò disponibile alla chiamata di un «Essere» di cui si è persa la capacità di decifrazione della genesi (che è l'unità astratta del lavoro sociale, come chiariremo meglio più avanti nel paragrafo dedicato a Massimo Bontempelli), è molto più «religioso» del modo di produzione feudale. La sua religiosità, però, si manifesta in modo meno organicistico-comunitario, perché si interiorizza nella singola individualità estraniata come *credenza* nella insuperabilità destinale del modo di produzione capitalistico e nella fatalità delle leggi della sua riproduzio-

ne. Questa credenza si manifesta a sua volta nel duplice aspetto del *monetarismo* e del *moralismo*, che ne secolarizzano rispettivamente le due vecchie modalità classico-religiose della Necessità e della Libertà. Il laico crede infatti generalmente nella necessità dell'economia, i cui vincoli ci obbligano, lo vogliamo o no, ai sacrifici più dolorosi e inevitabili, mentre la libertà è confinata nelle due sfere derivate della riforma morale e di quella politica (in Italia: no a Tangentopoli, sì alla riforma elettorale uninominale). Questa è religione del capitalismo, credenza nelle sue leggi, anzi nei suoi Voleri. Che cosa importa a questo punto che il Laico non creda nel Demiurgo Stellare o nel Grande Cocomero, come il cane Snoopy dei disegni a fumetti? Meglio credere nel Demiurgo Stellare, nella Verginità di Maria e nella Immacolata Concezione, piuttosto che credere nella religione dell'economia capitalistica!

Una quarta ed ultima distinzione, forse la più radicata e data per scontata, è quella fra Borghesia e Proletariato, intese come categorie teoriche, filosofiche. Esse sono certamente categorie storiche e sociologiche, accertabili con la denuncia dei redditi, con il catasto dei beni immobili e con l'aiuto di fiscalisti, commercialisti e notai. Il prezzo delle case, degli alloggi e dei suoli urbani è un ottimo parametro, se lo si vuole, per distinguere sociologicamente borghesi e proletari, insieme con i luoghi di villeggiatura, le cliniche private, i mezzi di trasporto, la cilindrata dell'automobile, la scelta del ristorante e il rifacimento dei glutei e del seno. Se si ha un poco di tempo da perdere, i parametri per distinguere borghesi e proletari sono ancora più numerosi. Se invece si vogliono usare queste due categorie per orientarsi filosoficamente, il fallimento è assicurato. La Borghesia viene infatti spesso deplorevolmente confusa con il Capitalismo, ma questo è un obbrobrio concettuale, perché il capitalismo è un sistema anonimo ed impersonale, integralmente disantropomorfizzato, mentre la borghesia è una classe-soggetto titolare di una coscienza in continua e metamorfica mutazione. Il Proletariato è anch'esso deplorevolmente confuso con la Classe Operaia, ma quest'ultima è la classe sociologica che comprende l'insieme dei lavoratori che Marx chiama «produttivi», con esclusione dei

manager, mentre il proletariato è una classe filosofica, empiricamente invisibile, che dovrebbe spezzare, insieme alle proprie catene radicali, le catene radicali dell'intera umanità. In buona sostanza, ritenere che Borghesia e Proletariato continuino ad affrontarsi e a combattere è una Grande Narrazione, che ipotizza l'esistenza di due soggetti pieni, che garantiscono con la permanenza della loro identità storica originaria la realizzazione finale del loro progetto iniziale, rimasto sostanzialmente intatto. Tutto ciò a nostro avviso non esiste, e non è che una forma popolare di una religione gnostica e dualistica dell'eterna lotta del Bene contro il Male. Il capitalismo invece esiste, e funziona non certo in base a due classi-soggetto originarie ed identiche, ma in base alla continua costituzione di agenti della produzione capitalistica. Fonte di tutto questo? Marx, una volta che lo si voglia leggere in modo critico e non mitico-religioso.

Vi sarebbero molte altre cose da dire sulle quattro dicotomie che proponiamo di abbandonare con rito abbreviato, ma lo faremo in altra sede. In questo capitolo, ci siamo soffermati su di esse esclusivamente per far notare che quando ci si trova di fronte a dei veri pensatori (come i tre che ora segnaleremo) non ha assolutamente nessun senso chiederci se essi siano cattolici o laici, di destra o di sinistra, se non per ovvie ragioni di ricostruzione biografica e d'ambiente. La vera domanda è invece questa: hanno costoro qualcosa di intelligente da dire o no? Se sì, come pensiamo, dove stanno le cose intelligenti che possono insegnarci, anche se (come è il nostro caso) non le condividiamo quasi per nulla? Tutto il resto è veramente superfluo e poco rilevante.

Norberto Bobbio e le idee marxiste

Il filosofo torinese Norberto Bobbio è stato da molti considerato il «vincitore teorico» del 1989. Il crollo epocale del comunismo storico novecentesco non ha forse dimostrato «con i fatti» la superiorità della democrazia sulla dittatura? Non si è forse trattato di una verifica empirica della preferenza degli esseri umani per la libertà, unita al loro ripudio per il totalitarismo? In

realtà, Bobbio si è sempre qualificato non tanto come un apologeta puro della democrazia capitalistica, quanto come un teorico dell'osservanza rigorosa delle regole del gioco. Egli ha tenuto fermo, per un cinquantennio (e quale cinquantennio!) il principio della definizione formale della democrazia e dell'agire politico, insieme con il rifiuto di ogni demonizzazione politica del comunismo. Da un punto di vista storico, egli è stato il grande temporeggiatore, il Quinto Fabio Massimo dell'anticomunismo (o dell'acomunismo) italiano del Novecento: *i comunisti non* dovevano essere emarginati, schiacciati, perseguitati; era meglio attendere il loro possibile e probabile riassorbimento nella teoria e nella pratica della democrazia liberale tradizionale; alla fine, questo riassorbimento è avvenuto, in «contemporanea» con il crollo sociale dell'Est europeo.

Ad un primo esame, il pensiero di Bobbio può sembrare povero e poco originale. Da un lato, il suo «pacifismo» è poco più di una forma di appoggio ad un arbitrato pacifico internazionale (già perfettamente presente nel Kant della *Pace Perpetua*) e di una condanna all'equilibrio del terrore e alle guerre atomiche «impossibili» (ma quando le guerre presentano il doppio carattere di essere non atomiche, e quindi possibili, e di essere permesse da un legittimo organo internazionale, come quella degli USA contro Saddam Hussein nel 1991, egli si schierò a favore). Dall'altro, il suo rifiuto filosofico della dialettica non si distingue in nulla da quello di Nicola Abbagnano e della scuola filosofica torinese degli anni Cinquanta e Sessanta. Eppure, riteniamo che la filosofia di Bobbio, che molti considerano essere poco più di un prolungamento di un'attività didattica universitaria particolarmente feconda e fortunata, presenti in realtà aspetti di peculiare profondità.

A prima vista, lo ripetiamo, la filosofia politica di Bobbio è semplicissima e poverissima, e si compendia in due soli principi cardinali. In primo luogo, la classica separazione (crociana) fra economia e politica, per cui i sistemi politici e le loro regole di legittimazione sono indagati in modo completamente distinto dai rapporti sociali di produzione, marxianamente concepiti. In questo senso, quella di Bobbio non è tanto una *critica* della teo-

ria politica marxista, come molti opinano superficialmente, ma un vero e proprio rifiuto preliminare di prenderne in esame le premesse storico-ontologiche fondamentali. In secondo luogo, la limitazione rigorosa alla «forma» delle regole del gioco, per cui resta sullo sfondo non solo il contenuto economico e sociale che queste ultime devono esprimere, regolamentare e legittimare, ma risulta ignorato anche il profilo «antropologico» che fa da supporto alle varie forme di governo (come avviene invece in Platone, Montesquieu e molti altri pensatori politici «classici» che Bobbio conosce benissimo). Non è questo, dunque, semplice, banale «formalismo»?

Il fatto è che la forza del formalismo sta nel suo essere il segreto contenuto del capitalismo. Così come in Kant il compito della filosofia della conoscenza sta nel dare soltanto la forma della conoscenza, perché il contenuto di essa ci viene dall'esterno, analogamente nel capitalismo i rapporti economici danno la sostanza delle cose, e le regole politiche del gioco devono limitarsi a legittimarne le forme. Il capitalismo non è una economia «sostantiva» (per dirla con Polanyi), e il segreto della sua teoria politica sta in ciò, che le regole del gioco, lungi dall'essere soltanto un involucro esterno della politica, sono esattamente la *forma sostanziale* della politica stessa (cioè ciò che la determina come specificatamente capitalistica). In questo senso, il capitalismo è liberaldemocratico nella sua più profonda essenza, e tollera il fascismo e il nazismo soltanto come «eccezioni apparenti». In Bobbio, peraltro, vi è bensì un concetto di fascismo, ma non c'è alcun concetto di imperialismo, proprio perché il fascismo è passibile di una condanna «politica» distinta da quella economica, mentre per criticare l'imperialismo bisogna per forza coniugare la politica con l'economia.

Per capire meglio quanto andiamo dicendo occorre riflettere bene sulla cruciale nozione di unità del lavoro sociale complessivo (ove con il termine «lavoro» si intenda l'intera riproduzione sociale dei rapporti di produzione, e non solo il «lavoro» inteso come produzione di oggetti materiali o di servizi immateriali). Nel feudalesimo l'unità del lavoro sociale complessivo si realizza proprio *concretizzandosi* in separazioni castali «sostantive»

(diseguaglianza fra gli uomini, castalizzazione formale, distinzione fra nobili e plebei, eccetera). Nel capitalismo, invece, l'unità del lavoro sociale complessivo si realizza *astrattizzandosi*, dal momento che i singoli in-dividui, tutti formalmente eguali, che compongono la società capitalistica, trovano il loro legame sociale, la loro connessione essenziale, attraverso la divisione del lavoro e l'unificazione della forma di merce in via di principio accessibile a *tutti* coloro che hanno i soldi per comprarla (e nel capitalismo tutti, formalmente, possono astrattamente comprare le merci che vogliono). Questa astrattizzazione della forma di esistenza storica dell'unità del lavoro sociale capitalistico complessivo si esprime, politicamente, in regole del gioco altrettanto astrattizzate e formalizzate, esattamente quelle regole che Bobbio formula e riformula instancabilmente. In una parola: la concretizzazione politica del capitalismo è l'astrattizzazione. La regola politica del gioco dà la forma, e il contenuto è dato dal movimento dell'economia e della sua riproduzione apparentemente «non politica» (crisi, sviluppo, tecnologia, eccetera). Se Kant è tanto importante nella storia della filosofia borghese moderna, ciò sarà pure per qualche ragione, no?

È questa dunque, a nostro avviso, la grandezza di Bobbio. La sua analisi del marxismo è estremamente povera, e incorre anche in equivoci clamorosi. Ad esempio, egli gli vuole applicare ad ogni costo la dicotomia collettivismo/individualismo, collocando il comunismo dalla parte del collettivismo e la liberaldemocrazia dalla parte dell'individualismo, laddove per Marx il comunismo non è affatto collettivismo, ma trionfo della libera individualità. Nello stesso tempo, il suo disinteresse per tutti i pensatori maxisti che non si sono occupati di «forme della politica» (da Lukács a Althusser, da Bloch a Adorno) è totale e quasi ostentato. Eppure, lo ribadiamo, la sua «grandezza» sta nell'avere tenuto fermo il principio della formalità astratta delle regole del gioco, che abbiamo visto essere la concretizzazione del legame sociale capitalistico. Dal momento che *tutti* i filosofi, dai più piccoli ai più grandi, pensano sempre e soltanto una cosa, e una cosa sola, la «religione della formalità» basta ed avanza per fare di Bobbio uno dei più grandi filosofi italiani del Novecento.

Augusto Del Noce e le idee marxiste

Abbiamo visto che la «grandezza» di Bobbio non deve essere individuata nel suo essere un «critico del marxismo» (egli pretende, per discutere, che i marxisti accettino tre presupposti che essi non possono accettare: che si possano separare economia e politica, che il comunismo sia una teoria dell'eguaglianza e non della libertà, che il marxismo si basi sul collettivismo e non sull'individualità) o nel suo essere un «pacifista» (egli è in realtà un sostenitore kantiano dell'arbitrato internazionale, e per il resto trova «giuste» certe guerre e «ingiuste» certe altre, fino al clamoroso esempio del 1991). La «grandezza» di Bobbio sta nel suo essere un teorico «in positivo» del capitalismo democratico. Per il capitalismo democratico il formalismo è sostanza, l'astrattizzazione della norma è la sua specifica concretizzazione estraniata, dal momento che la concretizzazione sostanziale è sempre data *dall'esterno* dalla doppia forma della divisione sociale e tecnica del lavoro, da un lato, e della merce capitalistica, dall'altro.

La «grandezza» di Augusto Del Noce, il filosofo cattolico critico del marxismo, deve essere vista altrove. Egli è sostanzialmente un critico non del marxismo, quanto del cattocomunismo italiano, cui è legato da un ossessivo rapporto di odio-amore. Nel primo capitolo della seconda parte di questo saggio si è detto che il cattocomunismo si basa sulla distinzione teorica fra il materialismo dialettico, identificato con l'Ateismo (e quindi inaccettabile), e il materialismo storico, identificato con la Storia (e quindi accettabile), e abbiamo rilevato che con questa operazione filosoficamente fragilissima ci si cacciava soltanto in una strada senza uscita (dal momento che sia il principio della Scienza, posto dal materialismo dialettico, sia quello della Storia, posto dallo storicismo, sono in realtà altrettanto e più «religiosi» di quello di Dio). Del Noce, che appare a prima vista soltanto come un critico cattolico-tradizionalista del cattocomunismo italiano (Rodano, Balbo, eccetera), è in realtà molto di più. Egli fa notare correttamente che l'Ateismo non è soltanto una negazione «cosmologico-astronomica» di Dio, ma ne è anche una negazione sociale e storica. Il comunismo è una sfida ai limiti antro-

pologici dell'uomo, segnati irrevocabilmente da Dio con il peccato originale, e il suo storicismo è allora assolutamente identico all'ateismo stesso, dal momento che il principio immanentistico del comunismo, già stabilito dal pensiero borghese moderno, da Cartesio all'illuminismo, non è che la versione proletaria e operaia dell'Umanesimo ateo (l'Uomo al posto di Dio, anziché Dio che si fa Uomo in Cristo).

Tutta la lunga polemica di Del Noce contro il marxismo mostra che per questo filosofo cattolico la teoria dei modi di produzione e delle estraneazioni capitalistiche letteralmente non esiste, che l'Essere di conseguenza non è mai l'unità astratta del lavoro sociale complessivo, che non lo sfiora mai il minimo dubbio sulla natura integralmente «comunista» della testimonianza del Gesù storico, e che il suo obiettivo polemico non è mai Marx, *ma sempre il cattocomunismo italiano.* In realtà il marxismo, correttamente inteso e filosoficamente approfondito, non è un ateismo. *L'ateismo è un Umanesimo, l'umanesimo a sua volta* è un Naturalismo (non nel senso degli ecologisti estremisti, che sono in effetti antiumanisti, ma nel senso per cui l'Uomo ha una Natura umana immutabile), e il comunismo moderno è invece una pacata critica dialettica alle illusioni metafisiche ed aprioristiche dell'Umanesimo e del Naturalismo. Certo, la pretesa staliniana (e parzialmente togliattiana) che il partito comunista abbia il monopolio del «senso della storia e della sua direzione» è una pretesa atea, ma non certo perché si tratta di una pretesa «marxista e comunista»: essa è una pretesa atea perché, essendo l'ateismo una religione speculare, eguale e contraria al deismo, ritiene di poter togliere alla «libera individualità» la titolarità del senso della storia per avocarla ad un universale astratto come il Partito (definito o meno come Moderno Principe, eccetera).

Nella sua polemica accanita contro il cattocomunismo, Del Noce scopre però due cose, che fanno di lui a nostro avviso un grande filosofo. In primo luogo, scopre che l'ateismo è in realtà un nichilismo, dal momento che sostituire Dio con la Storia vuol dire in realtà sostituirlo con Niente (anche il poeta Montale dirà cose analoghe sulla «inesistenza» della Storia che chi scrive — ad un tempo montaliano e comunista — condivide pienamente).

Certo, Del Noce vorrebbe opporsi al Niente dell'ateismo nichilistico con la dogmatica tradizionalistica cattolica, senza vedere che anch'essa è un prodotto dell'arbitrio storico come quell'illuminismo che non gli piace. Come tutti i cattolici italiani, Del Noce identifica a tal punto il cattolicesimo con il cristianesimo nella sua interezza, da non prendere neppure in esame le due obiezioni fondamentali che fanno ad esso rispettivamente l'ortodossia e il protestantesimo. Da un lato, non hanno certo torto gli ortodossi a rilevare che, se si vuole aggiungere al magistero della Scrittura anche quello della Tradizione, allora è del tutto arbitrario «soggettivizzare» questa tradizione monopolizzandola nelle mani monarchiche del solo papato cattolico. Dall'altro lato, non hanno certo torto i protestanti nel rilevare che, se c'è un'istanza abilitata ad «interpretare» la tradizione, non si vede perché non debba essere allora il singolo credente nell'interiorità della sua coscienza sovrana (e chi scrive ha infatti sempre trovato molto più coerenti, nel loro legittimo e sacrosanto antipapismo, gli ortodossi e i protestanti). Dal momento che il cattolicesimo non è un universalismo, ma solo la proiezione storica del medioevo carolingio nella sua doppia opposizione a Bisanzio e all'Islam, l'assolutizzazione che di esso compie Del Noce, identificandolo con il cristianesimo, è a nostro avviso del tutto insostenibile. Risultano, in breve, insostenibili due equazioni: cattolicesimo=cristianesimo; comunismo=ateismo.

Vi è però un secondo punto, in cui Del Noce ha la mano felice. Egli diagnostica in modo correttissimo la patologia nichilistica del marxismo italiano, individuando nel suo «storicismo» la debolezza genetica che ne può causare l'integrale riassorbimento nella normale modernizzazione laico-capitalistica. Se pensiamo che Del Noce effettua questa diagnosi infausta a partire dagli anni Sessanta (a nostro avviso, solo lui e Bordiga — accostamento che può sembrare folle, ma che crediamo invece legittimo — riescono a stilare tanto precocemente una simile diagnosi azzeccata), e che questa diagnosi descrive in anticipo la trasformazione ideale e materiale del PCI in PDS quando ancora nessuno osava lontanamente immaginarla, dovremo riconoscere che la preveggenza esiste. Nel caso di Del Noce, però, questa estrema acutez-

za nella previsione non viene dall'equazione *comunismo=ateismo*, che abbiamo visto essere infondata, ma nella corretta equazione storicismo=nichilismo. Dal momento che questa è l'equazione giusta, e non la prima, è bene passare all'esame del filosofo italiano che meglio l'ha capita.

Emanuele Severino e le idee marxiste

Se la questione del nichilismo è centrale, come crediamo, bisogna ammettere che Severino è un grande filosofo, per il semplice fatto che la capisce. Da un lato, Bobbio ritiene che il marxismo sia una sorta di nichilismo politico, perché non crede nella formalizzazione astratta delle regole del gioco, laddove invece il «laicismo» non lo sarebbe così tanto, data la sua accettazione di esse (lo sfruttamento capitalistico — lo si ricordi bene — *non* è per Bobbio una «regola del gioco», ma un presupposto esterno, esattamente come lo è il noumeno per Kant). Dall'altro, Del Noce crede che il cattolicesimo possa sfuggire al nichilismo, dato il suo ancoraggio in credenze metafisiche «certe» perché rivelate da un'istanza sovrastorica, eterna, immutabile.

Emanuele Severino è più «grande» di Bobbio e di Del Noce perché *almeno* capisce che, nichilismo per nichilismo, il laicismo bobbiano e il cattolicesimo delnociano lo sono altrettanto del marxismo storicista (che peraltro anche lui — e qui sta la sua «non grandezza» — identifica con il comunismo moderno *tout court*). Severino ha una nozione più vasta e articolata di nichilismo, e include in esso correttamente il laicismo progressista, il marxismo storicista, e infine il cattolicesimo, sia nella variante di «sinistra», cattocomunista, che nella variante di «destra», tradizionalista e democristiana.

La nozione del nichilismo è ricavata da Severino da una indagine «radicale» sulle origini della filosofia greca. In modo del tutto corretto Severino individua in Parmenide di Elea il pensatore più «grande» e quello più «originario», dal momento che Parmenide avrebbe saputo porre correttamente il problema dell'Essere nella sua forma più pura ed insuperabile. Parmenide

non avrebbe «dialettizzato» l'Essere con il Nulla ricavandone il Divenire (come avrebbero fatto in modo sostanzialmente analogo Eraclito ed Hegel), ma lo avrebbe tenuto fermo alla sua stabilità e permanenza, dal momento che non c'era altro modo per «salvare» il senso della vita umana dall'annichilimento che la temporalità porta necessariamente con sé. La dialettizzazione dell'Essere con il Nulla su cui si fonda il marxismo, nella sua folle speranza di trovare nel divenire storico il fondamento ontologico del comunismo, non si distingue qualitativamente per Severino da due analoghe operazioni «nichilistiche», quella della religione cristiana che fa creare il Mondo da Dio a partire dal Nulla, e quella del progressismo laico borghese, che vede nella Storia il Luogo del Divenire dell'Uomo. Così come Heidegger, Severino vede nella tecnica e nella scienza moderna assai più una minaccia che una garanzia di salvezza, e in questa posizione non vediamo proprio niente di «irrazionalistico» e di «premoderno», dal momento che essa ci sembra piuttosto un onesto riconoscimento di quanto ci avviene intorno ogni giorno. Sono piuttosto due i rilievi critici che a nostro avviso Severino merita, e li faremo qui sommariamente, senza perderci in particolari anche utili, ma non essenziali.

In primo luogo, Severino non dà mai la genesi storica e filosofica del concetto di Essere in Parmenide. Vi è una corrente interpretativa, in cui ci riconosciamo, che sostiene, con ricca documentazione geografica, storica ed archeologica, che l'Essere di Parmenide deve essere inteso come la proiezione simbolica dell'unità della *polis* di Elea nella sua inscindibilità fra *acropoli* ed *agorà*, alto e basso, zona in ombra e zona illuminata dal sole, eccetera. Conosciamo le obiezioni filologiche a questa interpretazione, così come conosciamo la parallela interpretazione di Sohn-Rethel (cui non crediamo) secondo cui l'Essere astratto di Parmenide non è che la proiezione del valore di scambio dell'economia monetaria greca, contrapposto al valore d'uso «gerarchizzato» del modo di produzione antico-egizio ed orientale (da tempo vediamo in questa interpretazione di Sohn-Rethel la proiezione nel passato remoto del fraintendimento di Adorno

del pensiero di Marx, per cui al centro non c'è la divisione del lavoro, ma la forma di merce).

Al di là di questi problemi, ci sta il fatto che l'Essere di Parmenide, che è Uno e Indivisibile, non può essere a nostro avviso una semplice proiezione cosmologica e teologica, per cui l'Essere sarebbe o l'unità newtoniana o einsteiniana dell'universo (i greci non avevano a nostro avviso questa capacità tutta moderna di «astrarre» la natura dalla società), oppure un Dio monoteistico filosoficizzato. L'Essere di Parmenide, se è vera l'interpretazione data in precedenza, è in realtà l'unità astratta del lavoro sociale complessivo nella forma specifica di quei tempi, che erano appunto i tempi dell'acropoli, del dominio del valore d'uso su quello di scambio, del primato dei sacerdoti e dei guerrieri *sui mercanti*. È questo l'Uno che deve essere tenuto unito, è questo l'Uno che non si deve nullificare dividendolo in gruppi antagonistici. In una parola: l'Essere è l'astrazione dell'unità sociale, espressa nella forma religiosa della rivelazione sapienziale, la sola possibile a quei tempi.

Severino assomiglia allora a nostro avviso a Cristoforo Colombo. Quest'ultimo scopre l'America, ma non sa di esserci arrivato, ed è convinto allora di essere soltanto arrivato nelle Indie per la via più breve. Analogamente, Severino scopre l'unità dell'Essere come problema fondamentale della filosofia (altro che il cosiddetto «primato dell'Essere sul Pensiero», fraintendimento positivistico che il marxismo si porta dietro da cento anni!), ma non sospettando mai che l'unità dell'Essere non è altro che la connessione unitaria, dialetticamente essenziale, del lavoro sociale complessivo «nullificato» dallo sfruttamento, non può «esplorare» la sua stessa geniale scoperta, e deve necessariamente tornare all'Essere come Valore, o insieme di Valori, che è esattamente il significato che danno al termine «essere» *i laici* e *i cattolici*. Severino è allora un Colombo che aspetta ancora il suo Amerigo Vespucci.

In secondo luogo, e di conseguenza, Severino finisce con l'avere del marxismo una nozione errata, assai simile a quelle sostenute da Bobbio e da Del Noce: il marxismo come primato del «valore» dell'eguaglianza sul «valore» della libertà, il marxismo

come negazione dell'esistenza di Dio sostituito con la Scienza (materialismo dialettico) o con la Storia (storicismo), il marxismo come primato del collettivismo sull'individualismo, eccetera. Il marxismo, in realtà (come ribadiremo nell'undicesimo ed ultimo capitolo di questo saggio), è l'unità di ontologia ed assiologia, cioè di conoscenza e valutazione, che sorge sul fondamento del rispecchiamento dell'unità contraddittoria del lavoro sociale complessivo, scandito storicamente in diversi modi di produzione. L'*oggetto* di Marx è pertanto lo *stesso* di quello di Parmenide e di Eraclito, di Platone e di Hegel, con l'essenziale differenza che Eraclito ed Hegel «dialettizzano» le Unità rispettivamente postulate da Parmenide e da Platone in modo atemporale (più esattamente, in un modo che vede il tempo unicamente come fattore di dissoluzione). Nei prossimi capitoli, attraverso la «deviazione» di altri pensatori, cercheremo di chiarire come le vecchie dicotomie teoriche (materialismo/idealismo, scienza/filosofia, dialettica/differenza) siano quasi sempre altrettanto *inutili* delle quattro dicotomie con cui abbiamo aperto questo capitolo (che consideriamo il capitolo filosoficamente *centrale* di questo saggio).

VI
Le idee marxiste e la filosofia
Una convivenza difficile

Abbiamo molto insistito nei capitoli precedenti, e in particolare in quello su Togliatti, che nel paese per eccellenza degli storici e dei filosofi, storia e filosofia sono state unificate nel «complesso storicista», cioè *in una ideologia* del primato della direzione politica. La storia corre così il rischio della manipolazione e dell'uso strumentale: quando è utile ravvivare la memoria e il ricordo di combattenti, partigiani, eccetera, si fanno ponti d'oro alla memorialistica; quando questo non interessa più al ceto politico e a quello giornalistico che se ne fa chiassoso amplificatore, l'oblìo scende su un passato che non serve più.

Anche la filosofia corre rischi molto grandi. A differenza della storia, essa non ha neppure a che fare con i «fatti», ma soltanto con opinioni spesso oscure, contestabili, evanescenti. Mentre lo storico ha a disposizione collaudatissime tecniche di ricerca, vaglio delle fonti, verifica, il filosofo non dispone di nulla di tutto questo, anche se si fa un gran parlare di ermeneutica e di teoria dell'argomentazione. L'ermeneutica è infatti un modo sofisticato per indicare ciò che nel linguaggio comune si chiama brutalmente il mondo delle opinioni soggettive, inevitabilmente arbitrarie, mentre tutte le riformulazioni moderne della teoria dell'agire comunicativa e delle sue regole (da Apel a Habermas) non riescono a nascondere di essere soltanto la riformulazione sofisticata e pedante di ciò che al tempo degli antichi greci era chiamato retorica e dialettica. La filosofia non è dunque qualcosa di «scientifico». Una filosofia scientifica è un sole bagnato, un'acqua asciutta, un logaritmo giallo, una pietra vivente. Certo, esiste una «esposizione scientifica» della filosofia, nel senso di Spinoza e di Hegel, ma non è questo il significato corrente di

scienza, e su questo punto preferiamo ispirarci al secondo Wittgenstein, e dare ai termini, ove possibile, sempre il loro significato comune. La filosofia resta per chi scrive il mondo della ricerca del senso e della minaccia della sua perdita, un discorso libero su di una totalità irrapresentabile, un tentativo di connotare con parole spesso pedanti e oscure un rapporto ambiguo fra l'individualità concreta del singolo e l'orizzonte storico e sociale che lo trascende irrevocabilmente.

Abbiamo sostenuto nel precedente capitolo che la nozione di Essere dev'essere ricondotta alla trasfigurazione simbolica dell'unità astratta del lavoro sociale complessivo, e quella di Nulla alla possibilità della sua scissione. La filosofia finché resta sul suo terreno e non accede alla «scienza» dei modi di produzione (anche se — come vedremo nel prossimo capitolo — la «scienza dei modi di produzione» non è «scientifica» come le altre, perché *include* la percezione della scissione sociale come *estraneazione*: e l'estraneazione non diventerà *mai* un concetto «scientifico» in senso galileiano), non può giungere a considerare l'Essere come unità astratta del lavoro sociale complessivo. Essa può però giungere a considerarlo come l'unità astratta dell'intero genere umano, ed è per questo che riteniamo (a differenza di come sostenne a suo tempo Althusser) che la filosofia marxista possa essere legittimamente un «umanesimo», dal momento che l'Umanesimo è pur sempre un modo ambiguo di connotare astrattamente l'unità dell'intero genere umano (ad esempio, per opporsi al razzismo e al sessismo, è giusto sostenere che l'unica razza è quella «umana» e non ve ne sono altre).

Il passaggio dalla considerazione dell'unità astratta dell'intero genere umano alla considerazione della concretizzazione dell'unità del lavoro sociale complessivo contro le estraneazioni che lo «scindono» *non* può essere fatto sul *solo* terreno della filosofia. Questo passaggio implica lo studio obbligatorio della storia, dell'economia, dell'antropologia sociale, della psicologia, della sociologia, eccetera. Le facoltà universitarie di filosofia e più in generale la comunità filosofica «ufficiale» non possono consentire un simile passaggio, perché sono *istituzionalmente* organizzate per impedirlo. È così che deve essere concepito a

nostro avviso ciò che viene generalmente battezzato dai marxisti (ambiguamente ed erroneamente) il *passaggio* dalla filosofia alla scienza: non un impossibile accesso del marxismo allo statuto «scientifico» della fisica e della chimica, ma una trascrescenza dalla considerazione astratta dell'unità dell'intero genere umano alla considerazione concreta dell'unità del lavoro sociale complessivo. Senza impostare così le cose, a nostro avviso, si entra in un labirinto senza uscite e senza filo di Arianna, e la filosofia diventa una cosa introvabile, vaga, soggettiva, a metà tra la chiacchiera ispirata e oracolare ed il lusso culturale per gli addetti ai lavori.

Lo statuto marxista della filosofia. Un problema aperto.

Ci fu chi sostenne seriamente che il filosofo non è altro che un musicista senza talento. Con questa espressione severa e sprezzante, amatissima da tutti i neopositivisti e condivisa «sotto banco» (ne siano assolutamente convinti!) dal 95% dei praticanti delle «scienze dure», che pensano che là dove non ci sono calcoli, numeri ed esperimenti non ci sono in fondo che chiacchiere inutili, si intende dire che il filosofo, così come l'artista, vuole in fondo esprimere soltanto «sentimenti soggettivi», ma non è neppure capace di farlo procurando piacere, come fanno almeno i pianisti e i violinisti. In realtà, l'attività filosofica, così come quella artistica, è assolutamente originaria e primaria, perché nasce dal rispecchiamento quotidiano degli eventi. È la quotidianità, cui nessuno di noi può sottrarsi, che porta gioia e dolore, scacco e successo, salute e malattia, esaltazione e depressione. La filosofia nasce dall'elaborazione «di secondo grado» del senso di questa quotidianità, e il fatto che essa «nasca grande» (come dice Severino, che però come abbiamo visto non può spiegare perché) con la nozione di Essere non è altro a nostro avviso che il riflesso estremamente astrattizzato della percezione quotidiana degli uomini del fatto che tutto il genere umano è Uno ed inscindibile, e che la scissione antagonistica porta dolore e morte, e che la morte è il Nulla.

Gran parte della filosofia marxista «storica» (cioè quella dell'ultimo secolo) è al di qua della percezione minima del problema. Provenendo spesso da filosofi accademici di professione, prigionieri della ferrea divisione universitaria del lavoro che è anche la precondizione ontologico-sociale del loro *status* e della loro legittimazione mondana, essa è spesso stata soltanto la «coniugazione» del marxismo con le varie correnti filosofiche via via presenti sul mercato delle idee (neokantismo, positivismo, esistenzialismo, fenomenologia, eccetera). In Italia non è stato diverso. In questo capitolo, per ragioni di brevità espositiva, non ci soffermeremo sui dettagli delle «coniugazioni» del marxismo. Ha invece senso porsi due problemi generali. In primo luogo, perché in Italia non ha mai avuto successo la forma sovietica dominante del marxismo, il materialismo dialettico. In secondo luogo, perché la forma che è invece stata dominante, lo storicismo, ha fatto fallimento al punto tale che oggi la sola legittimazione filosofica del comunismo sembra essere ormai il materialismo solidaristico di Leopardi e di Epicuro.

Il materialismo dialettico di tipo sovietico non ha mai avuto successo, in Italia, per ragioni di tipo storico non congiunturale. Non si tratta di «tradizione» (per cui la Russia avrebbe avuto Plechanov e Lenin, mentre l'Italia avrebbe avuto Croce e Gentile), oppure di propensione antropologica degli italiani per le belle lettere anziché per le scienze moderne. La ragione di fondo della mancata acclimatazione del *diamat* (cioè del materialismo dialettico sovietico) sta nel fatto che il *diamat* è la religione atea, monopolistica, dell'unicità del partito-stato, e che questa religione (che definiremo un «positivismo monoteistico», perché istalla la Materia al posto di Dio, e poi svolge le determinazioni dialettiche della Materia stessa secondo l'enciclopedia positivistica delle scienze) non è compatibile con una strategia di «fronte unito» e di egemonia culturale sull'intera società. Il *diamat* è esclusivamente una «filosofia di partito», e Togliatti non voleva espressamente una filosofia di partito. Il *diamat* sostiene espressamente la non-esistenza di Dio, e questo non avviene certamente per rozzezza anticlericale, quanto per il fatto che il *partito* e la sua assolutezza divinizzata non possono consentire neppure

simbolicamente l'esistenza di un principio che sfugga alla loro pianificazione globale del futuro. La Materia, invece, è un principio semplice, infinitamente manipolabile, e per farla «muovere» basta introdurre la Dialettica, cioè il Movimento. A nostro avviso, la natura filosofica del *diamat* staliniano è stata non tanto ottocentesca (come ritenne Pannekoek in un geniale libro su Lenin), quanto seicentesca, cioè hobbesiana, e questo perché il partito si è sempre pensato come Leviatano e come monopolio della violenza legittima su di una società frantumata in atomi «egualizzati». Ad Hobbes, così come a Stalin, bastano Materia e Movimento. In questo modo l'Essere, che è in realtà l'unità astratta del lavoro sociale complessivo, cioè l'insieme dinamico delle sue relazioni, può essere desoggettivizzato e ridefinito come oggettualità manipolabile da un progetto pianificatore (nella storia della filosofia sovietica fra gli anni Venti e gli anni Trenta, questo spiega perché furono sconfitti sia Deborin, e la sua concezione hegeliana della dialettica, sia Rubin, e la sua concezione dell'economia come scienza dell'insieme dei rapporti sociali). Il materialismo dialettico non può «evolvere», ma soltanto collassare come un edificio in demolizione che crolla su se stesso (e si pensi al fatto che Raissa Gorbaciova era professoressa di materialismo dialettico e Shevarnadze, oggi convertito alla religione ortodossa — Tbilisi val bene una messa! — era laureato in questa disciplina).

Lo storicismo, invece, è una buona forma filosofica del discorso marxista quando il partito comunista non persegue una linea di dittatura del partito unico, ma conduce una lotta «storico-evolutiva» per la costruzione di un blocco storico che si esprime con una pluralità di partiti. Il difetto dello storicismo, però (come abbiamo rilevato nel terzo capitolo della prima parte), sta nel fatto che esso scommette sul progresso storico, di cui rappresenta una *teodicea laica*. Teodicea, si sa, vuol dire giustificazione di Dio, e del fatto che nonostante la sua esistenza c'è un mucchio di male nel mondo (si pensi a Leibniz, Voltaire, eccetera). La teodicea laica giustifica invece tutto il «male» storico avvenuto nel passato in base alla positività del fine da raggiungere, ed è dunque simultaneamente una grande narrazione teleologica

del futuro e un «giustificazionismo storico» del passato. A differenza di come sostiene Popper, lo storicismo non consiste tanto nella pretesa di conoscibilità scientifica «esatta» degli eventi non ancora accaduti (questa è una tipica ossessione viennese, neopositivistica, caratteristica di chi vuole nevroticamente legittimare i propri comportamenti in base ad una «scienza»), quanto nella concezione dell'omogeneità del tempo storico e del suo scorrimento, che garantisce il progetto progressista e la sua realizzazione.

Questa è una cattiva filosofia. Essa è, alla lunga, insostenibile, per il semplice fatto che il tempo storico *non* presenta quegli aspetti cumulativi, omogenei e teleologici che lo storicismo gli attribuisce. In Gramsci, certamente, la riduzione della realtà alla storicità era solo una polemica antimetafisica e anticattolica (che negava l'esistenza di un Essere divino staccato dalla storia e sovrapposto ad essa). Nello storicismo posteriore, però, c'era a tutti gli effetti una religione. Non è allora un caso, ed è questa la tesi di fondo che sosteniamo in questo capitolo, che i filosofi comunisti italiani più dotati siano stati antistoricisti, ed abbiano finito con il pensare filosoficamente il comunismo in modo del tutto separato dallo storicismo stesso. Faremo qui l'esempio, fra i molti possibili, di due soli pensatori, Cesare Luporini e Sebastiano Timpanaro.

Cesare Luporini e il materialismo

Vorremmo limitarci a Luporini, in questo paragrafo, per segnalare un pensatore estremamente dotato, che vive il suo antistoricismo radicale all'interno di una militanza nel partito storicista di massa. Si tratta, per usare una espressione alla Lukács, di una «interiorità antistoricista all'ombra dello storicismo politico». Il partito storicista di massa nutre la militanza della sua «base» con la fiducia nel progresso storico, mentre permette ad alcuni suoi «intellettuali organici» una professione di fede filosofica antistoricistica. Nel caso di Luporini, abbiamo a che fare con un filosofo che fa con i conti con due forme di antistoricismo

radicale venute dall'estero, quella di Althusser e quella di Lukács (che riprenderemo brevemente nel decimo capitolo). In entrambi i casi, Luporini non sposa integralmente le proposte di Lukács e di Althusser, perché non è convinto, nel primo caso, dalla radicale critica althusseriana ad Hegel, e non pensa, nel secondo caso, che si possa adottare fino in fondo il suggerimento lucacciano di considerare il lavoro forma originaria e modello di ogni prassi. L'interesse di Luporini per Althusser e Lukács dimostra comunque che il nostro filosofo non si riconosce nella tradizione storicista italiana, e che per chi non si riconosce in essa è più facile diventare un «compagno di strada» del PCI che un intellettuale veramente organico ad esso. In Luporini il materialismo e la dialettica diventano le due componenti metodologiche dell'analisi delle forme storiche dell'essere sociale, all'interno di un pensiero che esclude recisamente ogni teleologia, e dunque ogni lieto fine prefissato del processo storico. L'aspetto più interessante però, sta a nostro avviso nella valorizzazione esplicita del materialismo di Leopardi, o meglio nel suo «nichilismo attivo», che Luporini vede come l'atteggiamento più consigliabile oggi per l'intellettuale marxista in preda alla crisi di valori politici causata dal collasso del comunismo politico novecentesco. La filosofia del comunismo, in definitiva, non è per Luporini il materialismo dialettico, e cioè *il mito della Scienza*, e *neppure lo* storicismo, e cioè il mito della Storia, ma il nichilismo attivo della solidarietà di Leopardi, basato sul comune riconoscimento della fragilità materiale dell'uomo e nello stesso tempo sulla sua capacità di unirsi per difendersi dalla natura matrigna. Si tratta di una filosofia pienamente materialistica, che assomiglia tuttavia pochissimo al modo tradizionale di difendere il marxismo e il comunismo.

Sebastiano Timpanaro e il materialismo

Se Luporini è stato un esempio storico insigne di intellettuale «organico» politicamente al PCI che ne era anche filosoficamente «disorganico», Timpanaro è stato invece a nostro avviso il ti-

pico rappresentante del marxismo filosofico «indipendente», che ha sempre scelto la sua strada in modo completamente autonomo dal partitone storicista di massa e dai suoi problemi di tattica e di linea politica. Un tempo si sarebbe battezzato questo atteggiamento «individualismo piccolo-borghese», cui si contrapponeva il caldo abbraccio proletario del partito che chiedeva ai suoi intellettuali la sottomissione alla direzione dei politici di professione come prova provata della loro vocazione popolare e proletaria. Questa «novità», che poi novità non era perché era già qualcosa di conosciutissimo nelle chiese, e in particolare in quella cattolica (il peccato di «orgoglio» che veniva rimesso con la confessione e la reintegrazione nella comunità dei fedeli), non toccò mai un materialista incallito come Timpanaro, che fu invece sempre il prototipo del «comunista indipendente», cioè in definitiva il prototipo dell'unica figura antropologica che può resistere ai tracolli degli ippopotami e dei rinoceronti burocratici.

Timpanaro è un filologo, non un filosofo, o meglio è un filosofo «dilettante», nel senso che le sue considerazioni filosofiche sul materialismo sono sempre state estremamente semplici, piane e comprensibili, sprovviste di qualunque virtuosismo tecnico. Da un punto di vista strettamente teoretico, non mancano a nostro avviso in Timpanaro alcune ingenuità. Ad esempio, nella sua sacrosanta polemica contro lo storicismo, e la riduzione dell'uomo sociale a storicità integrale, con esclusione della dimensione naturale e biologica di esso, Timpanaro si è lasciato andare a difese dello stesso Engels e del materialismo dialettico, visti come qualcosa che almeno non evacuava completamente il fondamento corporale e materiale dell'uomo sociale. È vero che in Engels si trovano molte citazioni che mostrano una estrema attenzione alle dimensioni naturali, ecologiche, biologiche dell'uomo (e infatti non è un caso che tutti gli studiosi che intendono dimostrare la piena compatibilità fra marxismo ed ecologia trovano in Engels spunti estremamente fecondi). Nell'essenziale, però, per Engels il materialismo è semplicemente il metodo scientifico, visto da lui compatibile con la dialettica (e questa è la ragione per cui il vero marxista «engelsiano» italiano non è Tim-

panaro, ma Geymonat), mentre il materialismo dialettico è qualcosa che non include mai il corpo umano e soprattutto la solidarietà leopardiana, essendo stato costruito appositamente per legittimare con una cosmologia generale ateo-materialistica il monopolio del potere del partito-stato.

Ciò che invece distingue il materialismo di Timpanaro da quello di Luporini (dal momento che entrambi tendono a mettere Leopardi come il «filosofo» più adatto al comunismo) è invece la *rivalutazione di* Epicuro, che Timpanaro ha in comune con il francese Jean Fallot. La concezione della scienza di Epicuro, in realtà, non ha nulla in comune con quella di Engels, e neppure con quella emersa con Galileo e la rivoluzione scientifica moderna del Seicento. Questa concezione, che definisce la scienza come qualcosa che non può essere distinto dalle altre due dimensioni fondamentali dell'uomo sociale (il piacere e l'amicizia), è compatibile con ciò che viene chiamato «ricerca scientifica» finalizzata al benessere, alla salute e al tempo libero degli uomini (e non è pertanto assolutamente irrazionalistica, conservatrice, e via insultando), ma è incompatibile con la feticizzazione religiosa della Scienza in sé, questo idolo antropofago il cui culto richiede sacrifici umani, senza neppure servire alla scoperta e alla realizzazione di ciò che viene giustamente considerato «utile» (dalla cura dei tumori alle alte velocità dei treni, dagli impianti anti-inquinamento alla riduzione del tempo impiegato nei lavori domestici). I giganteschi stanziamenti economici necessari per la ricerca scientifica «utile», infatti, che non ci sogniamo neppure di negare, non hanno nessun bisogno del culto positivistico della Scienza, così come l'affermazione di una morale altruistica non ha nessun bisogno del paradiso e dell'inferno per essere difesa e sostenuta. Timpanaro sembra uno dei pochi filosofi materialisti italiani che comprendono questa elementare ovvietà, ed è per questo che i suoi libri meritano di essere letti e studiati.

Nello stesso tempo, però, ci sembra che il materialismo «corporale» di Luporini e di Timpanaro non possa ancora essere la soluzione trovata alla questione dello statuto della filosofia. Abbiamo già rilevato che la questione fondamentale della filosofia è quella dell'articolazione fra l'unità del lavoro sociale complessi-

vo (l'Essere, cioè l'Essere Sociale, dal momento che l'Essere Naturale è il presupposto «muto» di quest'ultimo, e diventa «parlante» soltanto filtrandosi nella socialità stessa) e la domanda di senso che l'individualità umana le pone. Nella tradizione marxista italiana vi sono state a nostro avviso due risposte esemplari alla questione dello statuto del materialismo: materialismo=scienza (Della Volpe, Colletti, Geymonat); materialismo =corporeità solidale (Luporini, Timpanaro). Abbiamo visto come consideriamo la seconda migliore della prima. Resta il fatto, però, che in questo modo le due dicotomie materialismo/idealismo e filosofia/scienza restano, e con esse restano tutti i possibili equivoci che esse portano con sé. Ci sembra allora opportuno dedicare i tre prossimi capitoli a tre questioni cruciali. In primo luogo, alla questione della scienza, in cui sosterremo, contro corrente, che il comunismo non può essere oggetto di scienza, ma di una forma di sapere che non coincide con i significati che vengono dati ordinariamente a questa parola. In secondo luogo, alla questione della dialettica, in cui ricorderemo che quest'ultima non è il sapere della scissione di un Intero Originario, e neppure quello della Ricomposizione Forzata del Diverso. In terzo luogo, alla questione dell'economia, e al problema dei rapporti conflittuali del marxismo con quest'ultima. Di questi tre problemi, quello della scienza è forse il più delicato.

Una barzelletta racconta che, dopo vent'anni di studi, un erudito tedesco era giunto alla conclusione che l'*Iliade* e l'*Odissea* non erano state scritte da Omero, come si era creduto fino ad allora, ma da un greco che portava il suo stesso nome. Non vorremmo giungere alla comica conclusione per cui il marxismo non è una scienza, ma un sapere che potrebbe anche chiamarsi con questo stesso nome. È dunque necessario chinarsi un poco sul problema, che presenta risvolti pratici non indifferenti.

VII
Le idee marxiste e la scienza
Un matrimonio fallito

Il rapporto fra marxismo italiano e scienza è indubbiamente un nervo particolarmente scoperto. Abbiamo visto nel capitolo precedente come non sia affatto un caso che un aperto sostenitore della natura del marxismo come «scienza delle forme» (nella fattispecie, Cesare Luporini) sia infine approdato consapevolmente ad un comunismo legittimato in termini leopardiani di materialismo della solidarietà umana. Tutti i programmi di rigorizzazione, assiomatizzazione, formalizzazione del marxismo sono infatti destinati a nostro avviso a fallire, per una ragione molto semplice. In breve: il marxismo *non* è una scienza, e non lo può diventare, non tanto e non solo per le sue premesse filosofiche o per la sua «metafisica influente» non scientificizzabile, quanto perché esso è la sintesi organica di un sapere scientifico sui modi di produzione sociali e di una pratica non scientifica di lotta cosciente contro l'estraneazione, o più esattamente contro le diverse estraneazioni prodotte dal modo di produzione capitalistico. Dal momento che il comunismo *non* può a nostro avviso essere scientificamente ricavato dalle semplici contraddizioni «oggettive» del capitalismo, ma deve anche essere voluto da soggettività individuali e collettive appositamente costituitesi, risulta impossibile applicargli il metodo galileano delle necessarie dimostrazioni e delle sensate esperienze (cioè del sapere matematico assiomatizzato e degli esperimenti variamente verificabili o falsificabili). Ancora più in breve: il capitalismo esiste, lo si voglia o no, ma il comunismo bisogna volerlo, e la volontà umana non è oggetto di scienza, se a questo nome almeno è connesso il significato storico, seicentesco del termine, sorto sul terreno

delle scienze della natura e poi progressivamente esteso anche alle scienze della società.

Il matrimonio non poteva dunque che fallire (e fallì già ai tempi di Hilferding e di Plechanov, che dedicarono ai rapporti fra marxismo e scienza pagine indimenticabili). Ciò avviene, si badi bene, non perché il comunismo sia una utopia impossibile (come sostenne Max Weber), oppure una utopia possibile ma non desiderabile (come affermò Karl Popper). Ciò che stiamo cercando di sostenere non ha nulla a che vedere con le tesi di Weber e di Popper. Il fatto è che se si limitano l'oggetto ed il metodo del marxismo all'analisi delle contraddizioni economiche e sociali prodotte dalla contraddittorietà intrinseca, immanente, oggettiva, della produzione capitalistica, il marxismo è allora effettivamente «scientifico» (nel senso di non soggettivo o arbitrario), ma se si vuole *aggiungere* (e senza questa aggiunta, questa *piccola aggiunta*, il marxismo non vive) anche il comunismo, allora non esiste proprio «scienza» che tenga. Comunque la si giri, il comunismo bisogna anche desiderarlo, volerlo, essere capaci di farlo. La capacità di farlo è per noi un dato dell'antropologia filosofica e sociale, non della scienza.

Abbiamo ritenuto opportuno esplicitare su questo terreno delicatissimo le nostre personali opinioni prima di affrontare l'esame critico delle posizioni di due insigni marxisti italiani che si occuparono dei rapporti fra il marxismo e la scienza, per permettere al lettore di farsi più agevolmente una sua opinione personale, e ci siamo volutamente limitati a due soli pensatori, Galvano Della Volpe e Ludovico Geymonat, in modo che non si corresse il rischio di perdere di vista la foresta guardando soltanto gli alberi. Nell'esame critico di Della Volpe e di Geymonat, infatti, vi sono a nostro avviso praticamente tutti gli elementi necessari per comprendere filosoficamente il cuore della questione. Essi vollero garantire al marxismo uno statuto scientifico, il primo espungendone la dialettica come residuo metafisico, il secondo accettandola come metodo di storicizzazione del rapporto fra verità assoluta e verità relative, ma si accinsero a nostro avviso a un'impresa non solo impossibile, ma anche sconsigliabile, perché fuorviante. È importante capire esattamente

perché, e *dove* esattamente falliscano tutti i tentativi di questo tipo.

Lo statuto marxista della scienza. Un problema aperto.

Abbiamo visto nel capitolo precedente che la questione dell'unità del lavoro sociale complessivo si metaforizza filosoficamente nella questione dell'unità dell'intero genere umano. Karl Marx propose di risolvere «scientificamente» la questione della storicizzazione delle forme differenziate di unità del lavoro sociale complessivo con la sua teoria dei «modi di produzione», da indagare a loro volta con un ricco apparato di concetti ulteriori (forze produttive, rapporti sociali di produzione, forme di proprietà, classi fondamentali, ideologia, falsa coscienza, eccetera). A nostro avviso questa è stata una grande conquista «scientifica», nel senso però di Platone (la scienza — *episteme* — è scienza ad un tempo del Vero e del Bene) e di Hegel (la scienza — *Wissenschaft* — è conoscenza dell'Assoluto nella sua Interezza), non certo però nel senso di Galileo e di Newton. Sarebbe possibile sostenere che il materialismo storico di Marx è stato a tutti gli effetti una scienza nel senso di Galileo e di Newton se ci si limitasse alla questione della conoscenza delle leggi sociali tendenziali, della prevedibilità statistica delle regolarità empiriche dei comportamenti associati e collettivi, eccetera, perché in questo caso si direbbe che, così come la fisica non può prevedere il comportamento della singola particella ma soltanto quello dell'insieme di esse, analogamente il marxismo non deve prevedere il singolo individuo, ma soltanto il comportamento tendenziale di insiemi più vasti. Ad esempio, si può prevedere scientificamente che le classi schiavistiche non sappiano risolvere all'infinito la questione della produttività agricola, che le classi feudali siano poco portate all'industrializzazione, o che le classi capitalistiche siano minacciate dall'insubordinazione operaia (anche se vi sono esempi storici che smentiscono tutte e tre queste affermazioni). È invece impossibile prevedere scientificamente la costituzione di una soggettività capace di fare il comunismo. Nello

stesso tempo, se la scienza sociale fosse soltanto il sapere delle «legalità sociali tendenziali», Machiavelli, Montesquieu, Max Weber, Pareto, eccetera, sarebbero già ottimi scienziati sociali: il *Principe* di Machiavelli è una miniera di possibile prevedibilità sociale.

Il lettore certo conosce tutto il ricchissimo dibattito epistemologico (da Popper a Lakatos, da Kuhn a Feyerabend, da Bachelard a Hanson), che è oggi arrivato persino ai manuali liceali della filosofia. Ebbene, sulla base di questo dibattito epistemologico è assolutamente impossibile concettualizzare il comunismo. Il comunismo è scientificamente impensabile. Se lo si vuole ad ogni costo pensare, come superamento delle estraneazioni che sorgono sulla base dell'unità astratta ed antagonistica del lavoro sociale capitalistico complessivo diviso, è necessario introdurre variabili antropologiche e psicologiche, individuali e sociali, che non possono essere fatte oggetto di scienza. Paradossalmente, un'indagine sulle contraddizioni sociali «oggettive» del modo di produzione capitalistico che prescinda completamente dal comunismo potrebbe essere rigorosamente scientifica, ma non sarebbe anche più «storico-materialistica» nel senso di Marx.

A noi queste sembrano banali ovvietà, che già a suo tempo Hilferding seppe anticipare in modo insuperabile con la metafora della prevedibilità delle eclissi, che non richiedono sforzi soggettivi coscienti per essere realizzate. È vero che dopo Hilferding quasi tutti i marxisti cercarono di riconfermare la «scientificità» dello statuto epistemologico marxista, o con metodi filologici (sostenendo che per Marx ed Engels il comunismo era scientifico, e bisognava dunque che così fosse), o con argomentazioni sulla inevitabilità del crollo economico del capitalismo, e sulla conseguente prevedibilità scientifica di questo crollo. Chi scrive pensa che si sia qui di fronte ad un tipico caso di religione inconsapevole. Tutti i lettori avranno fatto l'esperienza di pretoni ispirati che sostengono ad ogni piè sospinto che Dio è necessario per fondare una morale, e che se Dio non esistesse tutto diventerebbe possibile, non ci sarebbero più freni, e ognuno farebbe ciò che più gli piace, eccetera. Balle. Una morale universa-

listica è praticabile sia in presenza di Dio che in sua assenza, come l'esperienza di milioni di credenti mascalzoni e di atei virtuosi (e viceversa) mostra ampiamente. Analogamente, alcuni credono che se il comunismo non fosse una scienza allora cadrebbero tutte le ragioni «serie» per sostenerlo, propugnarlo, prevederlo e difenderlo. Balle. Il «sapere» sui modi di produzione resta un sapere della «totalità dialettica», e in quanto tale una *episteme* alla Platone e una *Wissenschaft* alla Hegel, senza però che vi sia, come in Platone, la garanzia bimondana dell'esistenza dell'Uno, e come in Hegel, la sicurezza del ritmo triadico che dall'in-sé porta al per-sé. Questo sapere non è però una «scienza», e chi vuole ad ogni costo che lo sia mostra di essere pienamente dentro l'ideologia positivistica-borghese ottocentesca, che aveva semplicemente messo la Scienza al posto di Dio. Per dirla però in modo tipografico, è esattamente eguale mettere Dio al posto della scienza, la Scienza al posto di Dio, ed anche l'Uomo al posto di tutti e due, se l'uomo così divinizzato è visto come creatore della tecnica e padrone dell'intero lavoro sociale complessivo. È questa la ragione per cui chi scrive tratterà in questo capitolo dei due grandi marxisti italiani che si occuparono di scienza, facendo loro tutto l'onore possibile, ma anche mostrando di non condividere per nulla la loro preoccupazione di legare il più possibile il comunismo al progetto scientifico della modernità.

Galvano Della Volpe e il marxismo

Come Cesare Luporini e Antonio Banfi, Galvano Della Volpe proviene da quel piccolo gruppo di professori universitari di filosofia già attivi negli anni Trenta al tempo del fascismo, che «incontrarono» il PCI di Togliatti fra il 1943 ed il 1945, e trovarono nel marxismo liberamente interpretato una base filosofica per la loro ulteriore attività teorica. Non bisogna vedere a nostro avviso nessun particolare «opportunismo» (rileggendo, ad esempio, saggi ultrafascisti che Della Volpe scrisse negli anni Trenta); così come oggi ex-professori di marxismo-leninismo si scoprono mistici ortodossi o popperiani convinti (e questo non avviene

per una banale *trahison des clercs*, ma in conseguenza di spostamenti tellurici, di massa, di interi gruppi intellettuali), analogamente era inevitabile che il «coperchio» messo dal regime fascista sull'università italiana saltasse dando luogo agli esiti più differenziati. L'attività universitaria, ricordiamolo, non è una «scuola filosofica», che comporti unità di spirito e di intenti; essa è un mestiere, come quello di infermiere, idraulico e spazzino, e non bisogna dunque stupirsi che le divergenze politiche la attraversino.

Così come Luporini, Della Volpe è spinto dall'esigenza di determinare lo «statuto scientifico» del marxismo, del materialismo storico, del comunismo, e così come Luporini, non è soddisfatto dalle risposte fornite dal materialismo dialettico sovietico e dallo storicismo italiano. Egli ritiene che il presupposto di ogni scienza sociale sia l'isolamento dal magma informe della totalità storica che scorre nel tempo di un «oggetto» teorico che consenta l'analisi concreta della situazione concreta. Il «metodo» per isolare, determinare, ritagliare questo oggetto è l'«astrazione determinata», ma questa astrazione non può «determinarsi» finché viene pensata in una totalità dialettica alla Platone e alla Hegel. Secondo Della Volpe, le astrazioni alla Platone e alla Hegel sono caratterizzate dal massimo della genericità da un lato (perché vengono ricavate dall'automovimento di una totalità inconoscibile), e dal massimo della cattiva empiricità dall'altro (perché sono costrette a interpolare surrettiziamente i contenuti concreti ipostatizzandoli in una universalità fittizia). Da un punto di vista filosofico, ciò che fa Della Volpe non è che una ripetizione dotta ed articolata delle critiche rispettivamente condotte da Aristotele contro Platone e da Trendelenburg contro Hegel. Da un punto di vista politico, invece, il marxismo antidialettico di Della Volpe rappresenta una critica implicita alle conseguenze pratiche dell'ideologia storicista: se il marxismo è infatti prima di ogni altra cosa una scienza sociale basata su astrazioni determinate e sull'isolamento di «realtà non-contradditorie» in cui diagnosticare opposizioni reali fra insiemi storici (le classi, eccetera), lo storicismo non è marxismo perché ambisce rispecchiare un oggetto impossibile (lo scorrimento dell'*intero* tempo

storico, inconoscibile in via di principio, per le ragioni già esaurientemente elencate da Kant nella *Ragion Pura* a proposito degli oggetti metafisici come anima, mondo e Dio), e la politica ispirata allo storicismo sarà una cattiva politica, idealista nella teoria ed empirista nella pratica. Quella di Della Volpe è allora a tutti gli effetti una «sublimazione metodologica» di una critica politica, così come nel Medioevo il nominalismo teologico era una sublimazione filosofica di una critica sociale alle gerarchie «sostantive» feudali. Il rifiuto della dialettica può infatti oggettivarsi in almeno due modi contrastanti: da un lato, nell'affermazione di una differenza ontologica originaria che sarebbe vano e totalitario voler «conciliare» (Vattimo, ottavo capitolo); dall'altro, nell'affermazione di un antagonismo, cioè di una opposizione reale fra due soggetti inconciliabili (Panzieri e Negri, terzo capitolo). In questa sede, però, ci limiteremo a due soli ordini di rilievi.

In primo luogo, Della Volpe sostiene che il «giovane Marx» è già del tutto al di fuori della cattiva dialettica di Hegel, e che perciò nel giovane Marx vi sono già tutti gli elementi filosofici per una vera scienza sociale delle opposizioni reali (senza contraddizione). Questo ci sembra filologicamente e filosoficamente insostenibile. Da un lato, infatti, Althusser ha avuto buon gioco nel dimostrare che il giovane Marx è un umanista feuerbacchiano, e che la critica ad Hegel condotta in nome di queste posizioni finisce con l'attribuire all'umanità una sorta di racconto antropomorfico che narra l'avventura di un Grande Soggetto, l'Uomo, con il risultato che questo grande racconto sta al di sotto dello stesso Hegel, per cui la storia almeno è un Processo senza Soggetto (per Althusser il soggetto di Hegel, l'Idea, non è un soggetto antropomorfizzabile, e quindi non è a rigore un vero «soggetto»). Dall'altro, l'allievo di Della Volpe Lucio Colletti ha avuto buon gioco nel portare alle estreme conseguenze dissolutive il paradigma del suo maestro, rilevando che Marx fonda il suo sistema su contraddizioni dialettiche e non su opposizioni reali, e che dunque la pretesa di scientificità del marxismo si basa sul presupposto di una «economia naturale non contraddittoria» alienatasi in un mondo rovesciato; questo presupposto è

scientificamente insostenibile, e cade così l'intero nesso fra scienza dei modi di produzione e comunismo. Chi scrive ritiene che, sul terreno che si è scelto, Della Volpe non può obiettare nulla né ad Althusser né a Colletti, e che dunque questo terreno è sterile e infecondo.

In secondo luogo, Della Volpe è un ammiratore esplicito della società sovietica, in cui vede realizzato nell'essenziale il principio russoviano del riconoscimento dei «meriti dell'individuo», anticamera del marxiano riconoscimento comunista dei bisogni. È chiaro che Della Volpe identifica nell'essenziale la tematica del riconoscimento sociale dei meriti con quella della retribuzione socialista secondo il lavoro, sostenuta da Marx nella famosa *Critica al programma di Gotha*. Sulla scia delle critiche di Krusciov al culto della personalità di Stalin, Della Volpe fa certamente molti rilievi ai «difetti» delle società dell'Est europeo e dell'URSS, ma sembra sempre convinto che nell'essenziale il «socialismo» non possa essere che quello: la pianificazione centralizzata dell'economia, che garantisce la piena occupazione, la salarializzazione universale e la conseguente differenziazione moderata dei redditi in base al solo principio del lavoro-merito. A nostro avviso, questo non è comunismo marxiano, ma socialismo ricardiano. Se infatti, Marx non fosse proprio mai esistito (ripetiamo: *mai esistito*), e la sola teoria di riferimento del comunismo fosse Fichte (uno stato commerciale chiuso garante della piena occupazione e della disuguaglianza moderata e non scandalosa) ed il socialismo ricardiano (la rendita viene abolita come reddito parassitario e residuo del privilegio feudale, mentre il profitto viene distinto in salario dell'imprenditore e in rendita del capitalista), si avrebbe un perfetto socialismo dellavolpiano. Il fatto è che la «libera individualità» marxiana è una nozione filosofica, non scientifica, e ha bisogno di una dialettica dell'integralità del suo sviluppo. Della Volpe «interpola» l'empiricità dell'URSS così come Hegel interpolava l'empiricità della Prussia nel suo spirito oggettivo. Nello stesso tempo, Hegel salvava l'apertura del suo stesso sistema con lo Spirito Assoluto, solo garante del progresso dell'autocoscienza storica. Della Volpe, invece, risucchia l'assolutezza dello Spirito (assoluto

=storicamente non esaurito) nella sua oggettività (oggettivo =storicamente realizzato), e la sua scienza diventa allora quello che la scienza diventa sempre in questi casi: empirismo e positivismo.

Ludovico Geymonat e il marxismo

Se Della Volpe rappresenta la via maestra per l'edificazione di una scienza non dialettica della società, Geymonat è invece stato a tutti gli effetti la via maestra della conciliazione razionale della scienza con la dialettica, dell'epistemologia con la filosofia. In questa sede non possiamo soffermarci sulla sua stupefacente attività di storico della filosofia e di divulgatore della cultura, che lo colloca a tutti gli effetti fra le grandi figure della cultura italiana del Novecento. È invece importante tentare di dare una valutazione *teoretica* del Geymonat *filosofo*, prescindendo da un bilancio storiografico e politico della sua attività complessiva. Anche per Geymonat, però, si impone una considerazione «esternistica» della sua vicenda complessiva: egli passa dal neopositivismo al «materialismo dialettico» sulla base di un *vincolo esterno* alla teoresi pura, e questo vincolo esterno è la propria profonda concezione comunista della vita e della storia.

La filosofia di Geymonat può essere definita in termini diversi: realismo gnoseologico, materialismo dialettico, razionalismo critico, storicismo scientifico. È invece più difficile definire con precisione la natura esatta della sua concezione del materialismo storico, che può essere ricavata esclusivamente dalla più generale concezione geymonattiana dello sviluppo dialettico delle scienze. Per Geymonat il materialismo storico marxista era una scienza sociale della totalità capitalistica, e il progresso della conoscenza e dell'azione che essa consentiva non era qualitativamente dissimile da quanto avveniva sul terreno delle altre scienze, e delle scienze della natura in particolare. Il marxismo è, in buona sostanza, un frutto maturo del progetto scientifico moderno, delineatosi nell'arco di tempo che va da Copernico a Newton. Geymonat non sente il bisogno (come Della Volpe) di

espungere la dialettica dalla scienza, perché per «dialettica» egli intende due cose che possono tranquillamente convivere insieme: da un lato, il riconoscimento dell'antagonismo sociale necessariamente provocato dalle forme di proprietà che polarizzano l'insieme sociale in parti reciprocamente confliggenti; dall'altro, il processo contraddittorio della conoscenza scientifica, che vede in lotta delle «verità relative» le une contro le altre in un progresso all'infinito verso un impossibile attingimento definitivo della «verità assoluta», che esiste soltanto appunto nella «dialettica infinita» delle verità relative stesse.

La dialettica è dunque ad un tempo antagonismo sociale e metodo scientifico, e l'antagonismo sociale è esso stesso oggetto legittimo di scienza. All'interno di questo schema Geymonat conduce battaglie filosofiche a nostro avviso estremamente «centrate». In primo luogo, contro i tentativi (Colletti, Viano, Paolo Rossi) di limitare il concetto di «ragione» al razionalismo non dialettico (escludendo così dalla «ragione» Hegel e soprattutto Marx), Geymonat ribadisce una nozione allargata di «ragione», che però, finisce a nostro avviso con il «salvare» correttamente Hegel, Marx e gran parte del marxismo (salvo quello «occidentale»), ma con l'escludere la sacrosanta critica al nichilismo svolta da Nietzsche e da Heidegger, che è invece a nostro avviso del tutto «razionale» (se razionale vuol dire — come pensiamo voglia dire — semplicemente «fondata»). In secondo luogo, nel ribadire il carattere di «rispecchiamento» della conoscenza umana, per cui l'attività conoscitiva si basa pur sempre sull'ineliminabile presupposto dell'esistenza della realtà esterna indipendentemente dalla percezione soggettiva che si ha di essa. Ciò che caratterizza Geymonat (che qui però non fa che ripetere letteralmente le posizioni del Lenin filosofo) è la compresenza e la «coesistenza» pacifica della teoria gnoseologica del rispecchiamento e della teoria hegeliana della dialettica. Chi scrive non è del tutto sicuro che le due teorie possano filosoficamente coesistere, dal momento che la logica dialettica hegeliana si basa su una «costruzione» della realtà da parte di un'attività costituente, mentre la teoria classica del rispecchiamento, cioè il realismo gnoseologico, si basa invece sul presupposto ontologico di una

«realtà» che fa da condizione al pensiero. Riteniamo che in proposito sia necessario un lavoro di scavo, che prenda ad esempio in considerazione tutte le obiezioni fatte al Lenin filosofo (da Pannekoek a Korsch, da Sacristán ad Ilienkov), e che si spingano però fino al nucleo profondo del progetto leniniano di comunismo. Chi scrive è infatti convinto che la contraddittorietà della filosofia di Lenin (in breve: l'idea che possano coesistere in modo non conflittuale una teoria materialistica del rispecchiamento gnoseologico di una realtà esterna primaria «data» e una teoria dialettica della costruzione costituente della realtà in base a determinazioni contraddittorie) sia semplicemente lo specchio e il riflesso astrattizzato della contraddittorietà della sua teoria politica (in breve, l'idea che possano coesistere in modo non conflittuale una teoria della sovranità dei consigli dei produttori e una teoria del monopolio politico del partito e delle sue organizzazioni). Riteniamo però che questo «vizio genetico» del comunismo storico novecentesco debba essere studiato a parte, e l'averlo evocato in questo contesto ci serve soltanto per segnalare al lettore che a nostro avviso Geymonat rappresenta la «variante italiana» di questa insolubile contraddittorietà.

Il pensiero di Geymonat si presta però a due critiche ulteriori. In primo luogo, il suo storicismo scientifico può far pensare che il marxismo come scienza sociale sia anch'esso inserito in una «dialettica storica» di progresso della conoscenza, con verità relative che diventano via via sempre migliori nel loro processo di rispecchiamento sempre più adeguato dell'oggetto. Non lo crediamo, e questo per una semplice ragione. Il progresso delle scienze della natura (e Geymonat accetta che esso avvenga alla Kuhn per rivoluzioni scientifiche, e non certo in modo pacifico e cumulativo) ha come presupposto lo scorrimento stabile di una temporalità dentro la quale si passi appunto da Tolomeo a Copernico, da Newton a Einstein, da Lamarck a Darwin, eccetera. La natura, per così dire, «aspetta» con pazienza illimitata che la conoscenza umana la esplori, in una dialettica di prove ed errori, sbagli e successi, avanzamenti ed arresti. Il tempo storico, però, *non è a nostro avviso* fatto in questo modo. Esso non «aspetta» e non dispone di una illimitata pazienza, per il semplice fatto

che esso non è che la «forma sostanziale» delle manifestazioni di esistenza della contraddittorietà ontologica dell'unità del lavoro sociale complessivo. Se questo è vero, abbiamo allora la risposta del perché Geymonat ha fatto cose egregie a proposito della storia dell'astronomia e della fisica, ma non ha mai potuto applicare il suo «storicismo scientifico» alla concreta storia del marxismo. Il marxismo, infatti, non procede in un tempo omogeneo in cui «avanza» superando i suoi errori. In buona sostanza: lo storicismo non può essere diviso in letterario (cattivo) e in scientifico (buono); lo storicismo è sempre cattivo, a meno che per storicismo si intenda soltanto la dialettica della conoscenza scientifica della natura (magari comprendendo in essa anche la conoscenza della psiche umana e dei suoi meccanismi metastorici). Essendo la «storicità» della storia discontinua (il che significa soltanto che, vichianamente, gli uomini non fanno la natura, ma la storia sì), non può esistere il presupposto continuativo della omogeneizzazione engelsiana (e geymonattiana) della natura «naturale» e della natura «storica».

In secondo luogo, il problema del comunismo (ed è questo — il lettore lo avrà già capito — il nostro chiodo fisso) non può essere affrontato e risolto «scientificamente». Geymonat si distingue positivamente da altri commentatori per il fatto di vedere nella libertà, e non nella sola eguaglianza, il principio filosofico fondatore di esso. Si tratta di qualcosa che non è affatto scontato, se pensiamo che l'ideologia della libertà è sempre stata storicamente nel Novecento la bandiera del neoliberismo capitalistico. Anche in questo caso, Geymonat mostrò di essere particolarmente acuto. Egli fu tra i primi intellettuali italiani a comprendere che il PCI, a partire dagli anni Ottanta, era una forza politica e organizzativa «perduta» per il socialismo, non importa come definito, e che era necessario lavorare per una nuova forza comunista indipendente. In questo senso, egli fu a tutti gli effetti un vero e proprio anti-Ingrao e anti-Rossanda (in un significato non meschinamente polemico, ma culturalmente strategico), e fu forse il vero primo «intellettuale organico» del nuovo Partito della Rifondazione Comunista, anche se la morte gli impedì di portare in esso il gusto per la lotta politica aperta e generosa. Ri-

fondatore del comunismo, Geymonat lo fu certamente. Rifondatore del marxismo teorico invece, a nostro avviso, no. Ma questo è un problema che riempirà probabilmente i prossimi decenni, senza che vi sia nessuna garanzia di una possibile riuscita.

VIII
Le idee marxiste e la dialettica
Un amore impossibile

La tradizione filosofica italiana si è sempre confrontata a fondo con il problema della dialettica. Benedetto Croce propose a suo tempo di riformare la dialettica hegeliana opponendo a una dialettica degli opposti una dialettica dei distinti (anche se, come abbiamo cercato di sostenere nella prima parte di questo saggio, si arriva così non a una «riforma», ma ad una «controriforma» della dialettica). Antonio Gramsci osservò acutamente che la formulazione data da Bucharin al materialismo storico era poco «dialettica», e aveva perfettamente ragione. Questa formulazione non era dialettica per nulla, e faceva diventare il materialismo storico una teoria positivistica della successione degli stati di sviluppo della tecnologia, imperfettamente integrati con dosi «esogene» di lotta di classe. Con alle spalle antecedenti come Croce e Gramsci, si poteva pensare che vi fossero le basi per una discussione feconda e proficua sulla dialettica.

Non è stato così. Non potevano certamente bastare lavori di altissimo livello di storia della filosofia con particolare riguardo alla dialettica (come quelli di Mario Dal Pra sulla dialettica in Marx e di Sergio Landucci sulla dialettica in Hegel). Abbiamo visto, infatti, che la dialettica veniva da un lato rifiutata (e non poteva essere diversamente) dall'universalismo razionalistico e formalistico di Bobbio (influenzato da Nicola Abbagnano, forse il più conseguente e convinto nemico della dialettica nella storia della filosofia italiana del Novecento), e veniva dall'altro «conciliata» con lo storicismo da Palmiro Togliatti. Fra Bobbio e Togliatti, questi Scilla e Cariddi del pensiero e dell'azione filosofica in Italia, la dialettica non poteva che risultare stritolata, e infatti lo fu.

In questa sede, non possiamo purtroppo scendere nei particolari, pur interessanti. Ci limiteremo per chiarezza e semplicità ad esaminare due negazioni della dialettica, la prima condotta (da Lucio Colletti) in nome della scienza, cioè della non-scientificità della confusione fra contraddizione dialettica ed opposizione reale, la seconda portata avanti (da Gianni Vattimo) in nome del diritto alla differenza, cioè della non componibilità e sintetizzabilità di elementi originari non conciliabili.

I libri di Colletti e di Vattimo sono molto diffusi, ed esiste in proposito anche un'ampia letteratura critica. Qui si vorrebbe suggerire soltanto un approccio interpretativo che consideriamo in parte nuovo. Nella loro enorme diversità filosofica, infatti, Colletti e Vattimo ci sembrano le due metà dello stesso insieme. Il «razionalismo» di Colletti, ispirato a Kant e a Popper, e l'«irrazionalismo» di Vattimo, ispirato a Nietzsche e ad Heidegger, sono infatti a nostro avviso in fortissima solidarietà antitetico-polare. In entrambi gli approcci la dialettica è rifiutata, dopo essere stata preventivamente definita in modo restrittivo e inaccettabile. Riteniamo sia molto importante capire in che modo filosoficamente ciò avvenga, in modo che risulti chiaro che la natura segreta del postmoderno appaia allo scoperto nel suo essere una sintesi organica di razionalismo dell'intelletto astratto e di irrazionalismo dell'intuizione originaria.

Lucio Colletti e le avventure della dialettica

Per amare la dialettica bisogna conoscerla, e per conoscerla bisogna promettere prima di rispettarla. Quando il grande filosofo francese Maurice Merleau-Ponty scrisse il suo capolavoro *Le avventure della dialettica*, indignato da quello che riteneva essere l'«ultrabolscevismo» di Sartre, egli se la prese con il pervertimento della dialettica, la sua strumentalizzazione a fini giustificazionistici. La dialettica è, in breve, una tecnica sofisticata per giustificare l'ingiustificabile. Se è questo, è chiaro che si deve rifiutarla. Ma è veramente questo? Non lo crediamo.

L'approccio di Colletti è all'inizio ben diverso da quello di

Merleau-Ponty. Colletti, che diventerà negli anni Settanta e Ottanta il grande «fustigatore» del comunismo sui grandi quotidiani capitalistici (non «borghesi», appunto, «capitalistici»; e teniamo molto a questa distinzione essenziale, da noi esposta nel quinto capitolo), ha un suo primo periodo comunista, e anzi «comunista di sinistra». Egli è a tutti gli effetti un dellavolpiano d'assalto, e pertanto un fiero critico del crocianesimo e della sua logica. C'è in tutto questo a nostro avviso un lato involontariamente umoristico. Colletti è un anti-crociano filosofico fervente (antihegeliano, eccetera), ma nello stesso tempo è straordinariamente affine a Croce su di un punto essenziale e rivelatore: *entrambi abbandonano il marxismo perché si rendono tutti* e due conto che non è una scienza, che il suo impianto epistemologico non regge, e che «logicamente» fa acqua. Allievo di Labriola, Croce si rende conto che il suo maestro sbaglia, e abbandona il marxismo. Allievo di Della Volpe, Colletti si rende anch'egli conto che il suo maestro sbaglia, ed abbandona anche lui il marxismo. Bisognerebbe raccontarlo al Che Guevara ed a tutti quelli che sono diventati marxisti camminando fra i rifiuti delle metropoli del Terzo Mondo. C'è chi «aderisce» e poi «si stacca» dal comunismo perché le prove teologiche di esso danno luogo a paralogismi, antinomie, fallacie naturalistiche. Tutti gli *homeless* ed i disoccupati ringraziano, dopo aver imparato che la teoria di Marx presenta difficoltà «logiche» che ne invalidano la pretesa di essere epistemologicamente pura.

Non è però su questo terreno che si può criticare Colletti. Colletti è un filosofo, e deve essere criticato filosoficamente. Egli propone tesi teoriche ben precise, a nostro avviso false. Quali? Fondamentalmente tre, che ci sembrano tutte errate. In primo luogo, l'identità fra scienza e materialismo. In secondo luogo, l'identità fra valore e alienazione. In terzo luogo, la contraddizione dialettica come scissione di un Intero da ricostruire e non come opposizione reale da conoscere. Vediamo.

Abbiamo sostenuto nel capitolo sesto che non è corretto identificare scienza e materialismo, e abbiamo segnalato nel capitolo settimo che coloro che lo fanno tentano un'impossibile fondazione integralmente «scientifica» del marxismo. Sulla scorta del-

le tesi di Della Volpe, Colletti identifica la scienza con il materialismo, e dal momento che la scienza sarebbe incompatibile con la dialettica (poiché Aristotele avrebbe avuto ragione contro Platone, e Kant contro Hegel), il materialismo lo sarebbe esso pure. Chi scrive non pensa che sia così, e lo ha già scritto in precedenza. La scienza moderna è un'attività astrattiva, assiomatizzante, sperimentale, mentre il materialismo è una pratica globale della propria corporeità e del suo nesso con la relazionalità umana e sociale. Il materialismo storico di Marx ha certo un'ambizione epistemologica integralmente «scientifica», ma esso diventa una pratica del comunismo soltanto quando il discorso sui modi di produzione trascresce in antropologia sociale anticapitalistica. L'identificazione fra materialismo e scienza che fa Colletti è indebita, e ha come prima conseguenza una totale cecità storiografica. Colletti è costretto a mettere alla rinfusa dentro la casella «materialismo dialettico» Engels, Lenin, Stalin, Lukács, Korsch, eccetera, per il semplice fatto che tutti costoro sono schierati «in favore» della dialettica. Un simile criterio classificatorio fa venire in mente Borges e le enciclopedie cinesi che classificavano gli animali in alti, disegnati con finissimo pelo di cammello, e che da lontano sembravano mosche. Engels usa la dialettica per una enciclopedia delle scienze, Lenin per capire la contraddittorietà politica della realtà, Stalin per edificare una scolastica del partito-stato, Lukács per criticare la reificazione capitalistica che considera eterni i rapporti borghesi di produzione, Korsch per identificare proletariato e classe operaia della grande fabbrica e vedere in questa unione il motore operaistico del comunismo moderno. Colletti mette borgesianamente tutti i «dialettici» da una parte, scrivendoli diligentemente nella grande lavagna dei cattivi «irrazionalisti». È questo un insigne esempio, a nostro avviso, di «paranoia epistemologica», che assomiglia assai più all'aristotelismo di Don Ferrante che al pensiero scientifico di Galileo.

In secondo luogo, Colletti identifica nel marxismo la teoria del valore con la teoria dell'alienazione. Nel prossimo capitolo torneremo su questo punto cruciale, e vedremo come questa teoria sia stata la base della nota scuola filosofico-economica

Colletti-Napoleoni. Questa identificazione è a nostro avviso errata. La teoria del valore non si identifica con una teoria dell'alienazione, ma con una teoria delle estraneazioni. Non è la stessa cosa, e lo si può anche agevolmente spiegare. Secondo Colletti la teoria del valore in Marx non è soltanto una teoria della *sostanza* del valore, cioè del fatto che i beni-merci si scambiano secondo il criterio del tempo di lavoro sociale medio incorporato in essi, e che il plusvalore è un'erogazione gratuita del valore d'uso della forza-lavoro scambiata con capitale da cui può nascere il profitto, ma è anche una teoria della *forma* del valore, per cui i beni si presentano in una sorta di «mondo rovesciato», o di «mondo incantato», o di «mondo a testa in giù», in cui appunto tutto ciò può avvenire. La teoria dell'alienazione, che Marx mutua da Feuerbach, è appunto la teoria della forma del valore e si identifica con essa, perché se il mondo non fosse alienato, cioè a testa in giù, i beni non potrebbero neppure assumere la forma del valore, e dunque del plusvalore. Il mondo capitalistico è dunque un mondo rovesciato rispetto ad un mondo naturale diritto, che il comunismo in sostanza restaurerebbe nella sua naturalità di dominio del valore d'uso su quello di scambio. La rivoluzione comunista sarebbe allora la più grande delle restaurazioni.

Chiediamoci: per Marx le cose stanno veramente così? Ma neppure per sogno. Così sarebbe, se Marx pensasse in modo rozzamente triadico che c'è stato un *primo* mondo diritto (la comunità comunista primitiva, in cui l'economia era povera, ma naturale), un *secondo* mondo rovesciato e alienato (lo schiavismo, il feudalismo, il capitalismo), e infine un *terzo* mondo raddrizzato (il comunismo, in cui riavremo la naturalità, con in più l'abbondanza). Ma questo non è che un breve corso sui *Grundrisse* tenuto al *Club Mediterranée*: l'abbondanza comunista in un mondo naturale all'ombra dei palmizi. Il comunismo di Marx non raddrizza proprio niente, se non alcune teste matte filosofiche. Il capitalismo non provoca «alienazione», cioè caduta da un precedente mondo diritto, ma estraneazioni, cioè modalità concrete della vita associata in cui il funzionamento anonimo dell'economia e il dominio di quest'ultima sugli uomini comporta il diventare «estranei» degli uomini gli uni verso gli altri ap-

profondendo la scissione dell'unità complessiva della loro riproduzione sociale. La differenza è molto grande. Nel primo caso, si ha una teoria dell'alienazione, cioè della presunta scissione di un'unità sociale originaria da ricostituire. Nel secondo caso, si ha una teoria delle estraneazioni, cioè della formazione di sempre nuove configurazioni di sfruttamento e di separazione gerarchica fra gli uomini, che ci rendono «estranei» ed ostili mentre potremmo essere solidali.

Colletti abbandona dunque un marxismo che egli ha preventivamente ridotto a caricatura, identificando materialismo e scienza, da un lato, valore e alienazione, dall'altro. Su questa base, egli fa notare che la contraddizione dialettica (A-non A) non è scientifica, perché ipotizza la scissione idealistica di un Intero presupposto, mentre l'opposizione reale (A-B) lo sarebbe. La sociologia del conflitto alla Dahrendorf è dunque scientifica, perché in questo modo, come direbbe Sofri, «la lotta è continua» fra capitale e lavoro, mentre il comunismo del povero Marx non lo è, visto che vuole riconciliare gli opposti contraddittori in un'Unità pacificata. Qui finiscono, ovviamente, le avventure collettiane della dialettica. Esse, lo ripetiamo ancora una volta, sono in tutto e per tutto degne di Benedetto Croce e del suo «paragone ellittico». L'abbandono di Colletti del marxismo ci sembra simile a quello di certe coppie che non si sopportano più, e anziché prenderne atto e lasciarsi civilmente, vogliono a tutti i costi «dimostrare» che l'altro è iniquo e cialtrone. Perché, mio Dio, perché?

Gianni Vattimo e le avventure della differenza

La critica di Lucio Colletti alla dialettica è un differenzialismo nascosto che si maschera sotto un cerone razionalistico e positivistico. Ad una prima occhiata, si hanno soltanto le classiche critiche di Kant alla metafisica che Popper ha applicato nel Novecento al marxismo, e che Colletti rielabora con *verve* e vivacità. Ad uno sguardo più attento, si vede che questa stroncatura del

marxismo presuppone l'idea neoplatonica di una Unità Originaria, la comunità naturale del lavoro e dei bisogni, che si scinderebbe dialetticamente per poi ricomporsi necessariamente. La dialettica, insomma, sarebbe la previsione della fatalità necessaria della ricomposizione di un Intero spezzato, metafisicamente fondata sulla presupposizione di un Uno originario. Abbiamo già rilevato che tutto questo ricorda maggiormente le dottrine non scritte dell'ultimo Platone piuttosto che Hegel e Marx, e che se si ha voglia di abbandonare il marxismo (perché non ce lo ha mica ordinato il medico di essere marxisti!) non c'è bisogno di ridurlo ad una caricatura neoplatonica. Il modo di produzione capitalistico non è una totalità dinamica che si possa ricavare *per differenza* da una società naturale originaria; la stessa unità astratta del lavoro sociale complessivo (come abbiamo rilevato nel quinto capitolo e riprenderemo nell'undicesimo) non è in alcun modo una società naturale originaria, ma soltanto l'idea generale ed astratta di Essere (nel senso di Parmenide e di Hegel).

Il professore torinese Gianni Vattimo, forse il più brillante esponente del cosiddetto «pensiero debole» e della lettura postmoderna e differenzialistica di Nietzsche e di Heidegger, è a nostro avviso un *Colletti rovesciato*. Per Vattimo, Nietzsche e Heidegger si contrappongono positivamente a Hegel e a Marx proprio perché non hanno una concezione «dialettica» della conciliazione forzata delle «differenze» originarie. Il «pensiero debole», differenzialistico, si contrapporrebbe appunto al marxismo, pensiero «forte» per eccellenza, perché non ambisce ad una conciliazione forzata delle differenze etiche e politiche fra gli uomini, riconoscendole invece integralmente nella loro piena legittimità ontologica. Si ha qui, in modo molto più bobbiano di quanto sembri, una metafisica della permanenza del pluralismo. Mentre però Bobbio, kantianamente, non pretende di «fondare» filosoficamente questo pluralismo, ma lo presuppone, Vattimo ne dà anche una vera legittimazione teoretica ampia ed articolata. Essa merita di essere brevemente ricordata, perché Vattimo resta un pensatore dotato, e non un semplice mestierante della storia delle idee.

In primo luogo, Vattimo deve compiere una delicata operazione storiografica tendente a rilegittimare Nietzsche e Heidegger, considerati dalla cultura di «sinistra» dei pensatori di destra. Nietzsche ha inneggiato alla sanguinosa repressione della Comune di Parigi, mentre Heidegger ha addirittura aderito politicamente per un certo periodo della sua vita al nazionalsocialismo di Hitler. Questa operazione non presenta però, a nostro avviso, particolari difficoltà. Certo, filologicamente essa è faticosa, perché i testi ferocemente «reazionari» dei nostri due pensatori sono numerosi ed inequivocabili, ma filosoficamente essa è fattibile. Da un lato, infatti, è perfettamente legittimo (e da Bataille a Deleuze vi è in proposito un'insigne tradizione) interpretare lo *Übermensch* di Nietzsche come un Oltreuomo che va al di là delle illusioni edificanti delle promesse religiose e ideologiche, e non come un Superuomo che deve schiacciare e sottomettere gli altri per realizzare militarmente la propria volontà di potenza. Certo, Nietzsche ha scritto decine di passi in cui lo *Übermensch* è pensato come un Superuomo, ma siccome ve ne sono decine di altri in cui invece appare come un Oltreuomo, non esistono effettivamente ostacoli teoretici insormontabili per preferire la lettura «anarchica», antiautoritaria, di sinistra di Nietzsche. Dall'altro, è vero che Heidegger ha scritto discorsi di rettorato e articoli schiettamente nazisti, ma è anche vero che la sua nozione di metafisica come realizzazione storica di un modo di entrare in rapporto con l'Essere da parte dell'uomo non ha assolutamente niente di nazista, e che l'idea per cui lo scorrere del tempo storico «consuma» le illusioni ideologiche degli uomini assai meglio delle confutazioni razionalistiche e delle obiezioni scientifiche è assolutamente razionale e pertinente. Vattimo riesce così a fare a proposito della «differenza ontologica» una duplice, virtuosa operazione: rivaluta Nietzsche, il pensatore pagano critico di ogni monoteismo idolatrico e forzato, e assimila così il comunismo ad una religione idolatrica; rivaluta Heidegger, il pensatore della differenza ontologica tra l'Essere e gli enti (cioè fra la verità temporale e le oggettivazioni storiche dell'uomo sociale), anche se deve interpretarlo in modo filologicamente aberrante come il filosofo dell'Essere che si consuma e si ab-

bandona nella temporalità (e su questo Severino ha a nostro avviso mille ragioni contro Vattimo).

In secondo luogo, Vattimo riesce egregiamente a descrivere filosoficamente due innegabili modalità sociali della contemporaneità. Da un lato, il fatto che il moderno capitalismo presenta un determinato carattere «dionisiaco», incita al consumo, promuove la frammentazione e il pluralismo incomponibile delle forme di vita (purché, ovviamente, uno se le possa «pagare»), non richiede più ascetismi calvinisti e virtuose rinunce al godimento, così che effettivamente il politeismo paganeggiante di Nietzsche appare più vicino al funzionamento complessivo dell'economia del moralismo della rinuncia e della frugalità. Dall'altro lato, il fatto che il riflusso politico e il fallimento epocale della generazione «marxista» degli ultimi due decenni assume esistenzialisticamente l'aspetto di un vero e proprio «lasciar perdere» le proprie illusioni di giovinezza assai più che di un vero e proprio «superamento» di queste ultime (e Vattimo ha costruito su questo una vera interpretazione filosofica, contrapponendo la *Verwindung*, il lasciar perdere, alla *Überwindung*, il superamento). Abbiamo rilevato nel quarto capitolo che il sessantottino deluso, nella sua sindrome narcisistica incontenibile così bene analizzata da Christopher Lasch, non sopporta psicologicamente la consapevolezza della «doppia natura» rivoluzionaria-modernizzatrice della propria coscienza politica giovanile, e deve dunque «lasciar perdere» la prima componente senza elaborarla, come se non fosse mai esistita. A nostro avviso, Vattimo riesce a trasfigurare filosoficamente il modo geniale questo fenomeno sociale con la sua interpretazione della Verwindung, assai meglio di tutte le lagnose e cattolicheggianti lamentazioni dei pentiti.

In terzo luogo, il cosiddetto «pensiero debole» di Vattimo è in realtà fortissimo, per almeno due ragioni convergenti. Da un lato, esso rappresenta oggi una legittimazione filosofica fortissima del capitalismo, il cui pluralismo agonistico incomponibile è pienamente legittimato, e a cui si chiede soltanto un «incivilimento ermeneutico», un rispetto e una tolleranza per il «diverso», visto come titolare di un'irriducibile originarietà ontologi-

ca. Su questo versante, il pensiero di Vattimo incontra altre robustissime tendenze della filosofia neocapitalistica contemporanea, dal dialogo democratico dell'americano Rorty alla teoria dell'agire comunicativo del tedesco Habermas (tendenze niente affatto cattive e per nulla disprezzabili, ma a nostro avviso pienamente «apologetiche» del capitalismo). Dall'altro il pensiero debole, che si presenta educatamente come l'alfiere del pluralismo contro ogni fondamentalismo politico o religioso, è invece sostenuto, amplificato, appoggiato, propagandato da tutti i *media*, fino a diventare addirittura senso comune nella chiacchiera televisiva. Chi scrive ha avuto recentemente modo di assistere alla pubblicità dell'ultimo libro del divulgatore filosofico De Crescenzo, incredibile deformatore della filosofia greca antica, che si basava sulla contrapposizione, tipicamente «debole», del positivo (il punto interrogativo) e del negativo (il punto esclamativo). Il punto interrogativo sarebbe positivo perché spinge al dubbio, all'indagine, alla discussione dialogica illimitata, mentre il punto esclamativo sarebbe negativo perché fanatizzante, passionale, assertorio. Questa distinzione è tipicamente «debolista». Chi scrive propone qui un punto interrogativo cattivo e un punto esclamativo buono. Da un lato: «Il Fondo Monetario Internazionale è poi veramente responsabile come dicono della fame del Terzo Mondo?». Dall'altro: «La miseria dell'Africa è ormai intollerabile!». Ecco un punto interrogativo superfluo e un punto esclamativo sacrosanto. Il debolismo, invece, tende proprio a scindere ontologia ed assiologia, rilevamento scientifico delle cose e loro valutazione, in modo da spezzare la questione della genesi dialettica dei valori etici dai rapporti sociali filtrati nella coscienza umana.

Ed è appunto questa, per noi, la dialettica. Essa non è, come opina Colletti, una teologia neoplatonica della scissione di un Intero originario, e neppure, come ritiene Vattimo, una terapia di riconciliazione forzata delle differenze incomponibili. Essa è un sapere genetico della produzione sociale delle contraddizioni, che non si limita a fotografare e a «immortalare» il momento originario del sorgere di esse (se così fosse, il mito biblico del peccato originale sarebbe il culmine della dialettica), ma ne ac-

compagna lo sviluppo, la diversificazione, l'intreccio, la trasformazione, l'apparente irriconoscibilità delle forme storiche di apparizione e di scomparsa. La dialettica marxiana non è bimondana, come quella platonica, e non deve perciò mettersi nella prospettiva della riconduzione dei Molti all'Uno, appunto perché non si fonda sulla scissione dell'Uno nei Molti. La dialettica marxiana è monomondana, come quella di Hegel, e non si distingue certamente da quella di Hegel perché il suo fondamento è la materia anziché l'idea (su questo punto Gentile ha ragione), ma perché si basa sulla piena assunzione del *modo di produzione*, e dello sfruttamento capitalistico che ne consegue, come reale presupposto. Anche per Hegel l'Idea era l'insieme dei rapporti *sociali fra gli uomini* (e *non certo soltanto la partenogenesi* delle opinioni l'una dalle altre!), ma questi rapporti sociali non comprendevano ancora, nella loro concettualizzazione, la conoscenza di alcune fondamentali modalità della riproduzione complessiva delle società storiche.

La dialettica marxiana è dunque *identica* filosoficamente a quella hegeliana, e si differenzia soltanto per una proposta di categorie concettuali che includono la desiderabilità e la fattibilità del comunismo come «spirito oggettivo» nei rapporti fra gli uomini. In modo non scorretto il filosofo italiano Enrico Berti la definisce in termini di «polarità di opposti in correlazione essenziale». La dialettica, infatti, non pretende e non impone che gli opposti si uniscano in una sintesi definitiva e «pacificata» (che non può essere altro che Dio, oppure — ma è la stessa cosa — la Fine della Storia!), ma chiede soltanto che essi vengano *sempre* considerati nella loro correlazione essenziale. Ciò che però Berti non dice, e che a questo punto aggiungiuamo noi, è che l'essenzialità della correlazione fra opposti polari in un modo di produzione caratterizzato dall'antagonismo dei rapporti sociali è la contraddizione. La contraddizione, a sua volta, non ha bisogno di essere pensata come un Uno che si scinde in Molti (Colletti), o come i Molti che si ricompongono in Uno (Vattimo), ma le basta l'essere considerata come la modalità di esistenza storica di antagonismi risolvibili. Risolvibili, certo, non una volta per tutte e per sempre, ma semplicemente in una di-

mensione storica, culturale e politica del presente (il presente come storia, per dirla alla Sweezy). Colletti e Vattimo non ci aiutano, e nello stesso tempo non ci stanchiamo di riproporne la lettura a tutti coloro cui il marxismo interessa, perché si tratta di pensatori veramente *esemplari* per capire come *non* bisogna intendere la dialettica. Come vedremo nel prossimo capitolo, l'atteggiamento verso la dialettica influenza anche il modo di concepire l'economia, che molti superficialmente considerano una disciplina «non filosofica» per eccellenza.

IX
Le idee marxiste e l'economia
Un divorzio inevitabile

Nel primo capitolo della prima parte di questo saggio abbiamo già rilevato che gli economisti di professione tendono ad avere un cattivo rapporto con la teoria marxiana del valore, perché o ne ignorano la dimensione qualitativa e si arrestano alla «sostanza» del valore ignorandone la «forma», oppure ne colgono anche l'aspetto formale a fianco di quello sostanziale ma lo limitano poi soltanto alla circolazione, alla forma di merce e quindi al mero feticismo della merce. La ripresa dopo il 1945 della discussione sul rapporto fra marxismo ed economia, sia sul versante della storia economica (pensiamo ad Emilio Sereni), sia su quello della teoria economica (pensiamo a Giulio Pietranera), presenta aspetti di innegabile interesse, su cui però non ci soffermeremo in questa sede. Qui vorremmo segnalare, invece, a fianco della «tipica» figura di Antonio Pesenti (e chiariremo dove stia, a nostro avviso, la sua «tipicità»), le due tendenze fondamentali della discussione teorica italiana a proposito del rapporto fra marxismo ed economia, quella risalente a Piero Sraffa e quella che fa capo a Claudio Napoleoni.

La «letteratura critica secondaria» a proposito di Sraffa è gigantesca, e chi scrive, che non è economista di formazione e perciò non pretende di dominare un continente teorico tanto vasto, non ne ha che sfiorato lo spessore. In questa sede, abbiamo preferito insistere sul fatto che la lettura neoricardiana di Marx fatta da Sraffa non ha come conseguenza soltanto l'inserimento (o il reinserimento) di Marx nella catena degli economisti «classici», con esclusione rigorosa e totale di tutte le (presunte) fumisterie hegeliane, ma finisce con il produrre una conseguenza pratica ancora più importante, la doppia legittimazione del marxismo

così interpretato presso il sapere universitario sull'economia, in primo luogo, e presso il sindacalismo salarialistico e conflittualistico, in secondo luogo. Il *marxismo, riconciliato con l'economia*, diventa così utilizzabile sia per diventare «rispettabile» nei convegni e nei concorsi universitari di economia (dal momento che l'aspirapolvere neoricardiano toglie ogni più piccolo granello di logica dialettica hegeliana), sia per compilare dispense sindacali di «sinistra», in cui con l'ausilio delle quattro operazioni di aritmetica risulta chiaro che il profitto e il salario, sommati insieme, sono inversamente proporzionali alla rendita, oppure che il profitto e il salario sono inversamente proporzionali. Tutto ciò dà luogo a nostro avviso ad un vero e proprio neoricardismo, espressione teorica della più totale «economicizzazione del conflitto» di classe, che a sua volta si divide in una variante di destra alla Sylos Labini (che abbiamo definito come la lotta di classe della grande borghesia contro la piccola borghesia), e una variante di sinistra sindacalistico-conflittualistica alla «scuola di Modena» (che abbiamo definito come la lotta di classe parallela della classe operaia contro la piccola borghesia stessa). La dissoluzione di questa corrente comporta a nostro avviso anche la fine di qualunque residua «comunità di economisti di sinistra».

Più interessante è invece il caso, per molti versi opposto, di Claudio Napoleoni. Mentre gli sraffiani cercano di curare il marxismo con dosi massicce di economia (il malato soffre di anemia filosofica? Diamogli allora una cura da cavallo di economia, per via rettale, endovenosa e intramuscolare!), Napoleoni si rende conto progressivamente che lo schiacciamento eccessivo del marxismo (e di conseguenza del comunismo di cui il marxismo vuole essere la teoria) sull'oggetto ed il metodo dell'economia politica ne può significare la fine. Questo porta a un inevitabile divorzio, in cui però i due coniugi sembrano non avere imparato nulla dalla loro cattiva esperienza, perché l'economia, ritornata *single*, persevera nel suo neoricardismo più sfrenato, mentre il marxismo, ridivenuto anche lui *single*, si riqualifica illusoriamente come innocua filosofia del disagio e dell'alienazione.

La conciliazione classica di Antonio Pesenti

Chi scrive è un filosofo di formazione, che non intende certo spacciarsi per «esperto» di economia marxista; la sua formazione economica è a suo tempo avvenuta sul *Manuale* di Antonio Pesenti, che resta a tutt'oggi un insuperato capolavoro di sistematicità e di equilibrio nell'insegnamento dell'economia politica. Se però ricordiamo qui Pesenti, non è certo per ragioni biografiche, che il lettore ha diritto di ignorare. Chi leggesse oggi il *Manuale di Economia Politica* di Pesenti (e riteniamo ne valga ancora la pena) sarebbe introdotto in un mondo concettuale che ha di fatto creduto di poter conciliare la nozione di lavoro produttivo in Marx con la nozione di lavoro produttivo in Smith e Ricardo, oltre che naturalmente la teoria del valore-lavoro con la teoria dei prezzi di produzione. È questa che noi chiamiamo «conciliazione classica». Come è ovvio Pesenti conosce perfettamente le differenze specifiche fra Marx, Smith, Ricardo, Malthus, Keynes, eccetera, e nello stesso tempo la sua concezione di «lavoro produttivo» è quella della produzione di beni materiali, in un'ottica che vede nel capitalismo una tendenza alla stagnazione e nel socialismo un irresistibile impulso verso lo sviluppo. Pesenti è in questo senso un economista pienamente togliattiano e storicista: la classe operaia è il fulcro di un'alleanza antimonopolistica che può unificare tutti i ceti medi produttivi e l'intellettualità tecnico-scientifica; il keynesismo e lo stato del benessere sono certamente qualcosa di interno al sistema economico capitalistico, e nello stesso tempo contengono elementi di socialità e di socializzazione delle forze produttive che il comunismo potrà ereditare. Si tratta di una concezione del rapporto fra marxismo ed economia che trova nel polacco Lange il rappresentante forse più noto, e che Pesenti ha il merito di rappresentare degnamente in Italia, prima dell'arrivo della generazione di economisti che vorremmo situare sotto l'etichetta «dal conflittualismo al compatibilismo».

La conciliazione ricardiana di Piero Sraffa

La concezione dell'economia politica di Pesenti era a nostro avviso incompatibile con le «regole logiche» della corporazione

universitaria degli economisti. Essa prevedeva esplicitamente la teoria della forma e della sostanza del valore (anche se poi la prima non era trattata: ma questo verrà fatto dall'allievo più dotato di Pesenti, Gianfranco La Grassa), ed in più cercava anche di «amministrare» dignitosamente caposaldi della teoria economica marxiana, come la trasformazione dei valori in prezzi, l'aumento della composizione organica del capitale e la caduta tendenziale del saggio di profitto.

Con il libro famoso di Piero Sraffa, invece, la trasformazione del plusvalore in sovrappiù è compiuta, e lo sfruttamento può finalmente diventare una nozione «fisica», o meglio fisicamente esprimibile, che presenta il vantaggio di diventare «rappresentabile», finalmente rappresentabile, sia per la comunità accademica degli economisti che per la corporazione dei sindacalisti. In questa sede non intendiamo affrontare lo spinoso problema del ruolo di Sraffa, già amico di Antonio Gramsci e figlio spirituale degli anni Venti, all'interno del dibattito economico italiano. Nel nostro paese c'è una vasta gamma di posizioni, che vanno da continuatori espliciti di Sraffa (come Pierangelo Garegnani) a suoi nemici teorici palesi (come Gianfranco Pala). Chi scrive non è in grado di scendere sul terreno tecnico degli argomenti strettamente economici pro o contro Sraffa. Sul piano filosofico è invece utile ricordare che le problematiche di Marx e di Ricardo sono assolutamente non confrontabili, perché hanno un diverso oggetto, e di conseguenza un diverso metodo. Per Ricardo il lavoro astratto è semplicemente lavoro in generale, lavoro omogeneo, che può dare luogo a redditi differenziati come il salario, il profitto, l'interesse e la rendita, redditi che vengono tutti prodotti dal lavoro astratto stesso. Per Marx il lavoro astratto non esiste a priori, e vi è soltanto un processo di astrattizzazione crescente del lavoro, che comporta il passaggio dalla sottomissione formale alla sottomissione reale del lavoro al capitale. Marx non è dunque a rigore un vero successore degli economisti classici, perché non tratta il loro stesso oggetto, che è invece lo stesso che tratterà John Stuart Mill, cioè la neutralità della produzione dei beni e l'eventuale non-neutralità della distribuzione delle merci. In Marx non è possibile distinguere economia e tec-

nologia, così come non è del resto possibile distinguere economia e politica (a differenza di come fa Norberto Bobbio).

In Sraffa il capitale non è un rapporto sociale, ma è un rapporto economico. Detto più precisamente, la socialità è ricavata dall'economia stessa, esattamente come avviene nel rispecchiamento ideologico della realtà da parte della corporazione degli economisti di professione. Si pongono perciò simultaneamente le condizioni per pensare la realtà economica in termini di *unità di conflittualità e di compatibilità*: da un lato, infatti, si può finalmente riconoscere apertamente che non esiste «mano invisibile» o armonia nella retribuzione «equa» dei tre fattori produttivi originari (terra, lavoro e capitale), e che la retribuzione effettiva è invece determinata dai rapporti di forza generali fra agenti economici collettivi; dall'altro non si può contestualmente non riconoscere che la crescita del sistema economico nel suo complesso, laddove si pongono problemi di crisi e non solo di equa distribuzione, è determinata da ferree compatibilità, che assumono allora il carattere dell'inesorabile necessità, la stessa che nel medioevo veniva riservata a Dio, e soltanto a lui (ed è per questo che chi scrive ha ripetutamente sostenuto che l'economia politica ha una struttura teorica teologica, che secolarizza in un linguaggio produttivo-distributivo il vecchio lessico religioso della teodicea).

Chiedersi, dunque, se Sraffa sia marxista o no, di destra o di sinistra, eccetera, è assolutamente insensato. Con la sua riproposizione del neoricardismo Sraffa pone l'unità di conflittualismo e di compatibilismo, al punto che tutti coloro che si chiedono ansiosamente dove siano finiti gli economisti di «sinistra» sono a nostro avviso fuori strada. Sul terreno della scienza economica non esistono economisti di sinistra, così come non esistono anestesisti, fattucchiere, professori di greco e di latino, autisti e piloti di destra o di sinistra.

Sylos Labini e la lotta di classe della grande borghesia contro la piccola borghesia

Abbiamo rilevato che l'incompatibilità fra Marx e Ricardo è assoluta. Nel primo caso, si ha una teoria della totalità delle rela-

zioni sociali sulla base dei rapporti di produzione. Nel secondo caso, si ha una teoria delle risorse produttive e della spartizione della «torta» che residua dalla razionale combinazione di queste stesse risorse produttive. Sulla base dell'ottica ricardiana, o neoricardiana, o socialista-ricardiana, si ha soltanto una configurazione di lotta fra salario e profitto, alleanza di salario e profitto contro la rendita, oppure alleanza di profitto e rendita contro salario. È il regno dell'addizione e della sottrazione. In termini hegeliani, è la sovranità dell'intelletto astratto. In termini collettiani, è la rivincita delle opposizioni reali contro le contraddizioni dialettiche.

Le lotte operaie degli anni 1969-73 si rappresentarono in questi sciagurati termini. Abbasso la rendita! Viva i salari! Abbasso il profitto! Viva il reddito come variabile indipendente! Tutti i sindacalisti impararono il dialetto ricardiano, infinitamente più semplice della lingua marxiana. Si trattava, ovviamente, del riflesso culturalmente subalterno di qualcosa di molto serio, il sacrosanto riequilibrio salariale che colmava almeno in parte la penalizzazione della condizione operaia tipica del primo *boom* della fine degli anni Cinquanta. L'ideologia dominante non era ovviamente quella del comunismo, ma quella della proletarizzazione universale come valore cosmico-storico: *eskimo* al posto di *loden*, cortei al posto di tavolini da caffè, scontri con i fascisti e la polizia il sabato pomeriggio al posto degli scontri fra tifosi ultras la domenica pomeriggio, Ricardo al posto di Heidegger.

In questo pittoresco scenario, in cui sembrava ci fossero soltanto capitalisti e operai, e dunque ricardianamente e sraffianamente soltanto profitti e salari, l'economista universitario Sylos Labini ebbe la pensata geniale di pubblicare un piccolo ed esplosivo saggio sulle classi sociali in Italia, continuamente riaggiornato negli anni successivi, in cui era invece registrata l'inquietante presenza di una galassia variopinta di ceti medi, commercianti, impiegati, statali, parastatali, eccetera. Si trattava, naturalmente, della scoperta dell'acqua calda, che però è spesso effettivamente celata da coloro che ce l'hanno a quelli che devono lavarsi la mattina spezzando i lastroni di ghiaccio. Sulla spinta operaia, effettivamente, si innestarono gloriosamente studenti

che non volevano più fare esami di maturità difficili, statali desiderosi di andare in pensione dopo pochi minuti di servizio, eccetera. Questo fenomeno non deve essere spiegato con categorie moralistiche, dal momento che si tratta di qualcosa di assolutamente fisiologico e strutturale: la grande borghesia volle coscientemente la neutralizzazione politica della piccola borghesia accontentandola sul piano normativo e salariale, in modo che la saldatura con la classe operaia non potesse avere conseguenze socialiste o comuniste. Tutto qui.

Questa situazione ebbe in Sylos Labini il suo primo critico appassionato. A nostro avviso Sylos Labini è un esempio luminoso della lotta di classe ideologica della grande borghesia contro la piccola borghesia, di coloro che guadagnano venti milioni al mese contro quelli che ne guadagnano due o tre, dei veri ricchi contro gli impiegati, dei baroni universitari contro i maestri elementari. Questa lotta di classe contro la «microborghesia melmosa» in nome delle virtù imprenditoriali del grande capitale e soprattutto delle grandi banche è a nostro avviso una delle cose più merdose che esistano (e vorremmo che il lettore notasse che per la prima ed ultima volta in questo libro usiamo volutamente un'espressione tanto volgare), in quanto si manifesta generalmente con lamenti in nome dei veri poveri, degli ultimi, dei disoccupati, degli operai onesti e frugali, eccetera. Gente abituata a possedere *yachts* privati se la prende con gli impiegati che vogliono andare in vacanza ad ogni costo, in una dinamica demenziale che vede, purtroppo, quella che chi scrive definisce la «sindrome dei capponi di Renzo» in cui, come nei *Promessi Sposi*, i vari comparti del lavoro salariato e dipendente si azzuffano tra loro sotto gli occhi divertiti dei *veri* ricchi: abbasso i metalmeccanici, che fanno il secondo lavoro il pomeriggio, gridano i commercianti! Abbasso i commercianti, che non pagano le tasse, gridano gli insegnanti! Abbasso gli insegnanti, che hanno troppe vacanze e non soffrono abbastanza, gridano gli operai! Bisogna dare atto a Sylos Labini di aver saputo genialmente sostituire la marxiana lotta di classe con il conflitto fra il «produttivismo virtuoso» della grande borghesia e il «corporativismo vizioso» della piccola borghesa. Si tratta di qualcosa che ci ricorda

irresistibilmente le risse nei *saloons* del Far West, in cui ubriaconi inveterati si picchiano fino a rotolare esausti sotto i tavoli, mentre restano in piedi i grandi allevatori pronti ad andare la mattina presto a farsi assegnare le terre gratuitamente.

Il sindacalismo neoricardiano e la lotta di classe della classe operaia contro la piccola borghesia

Il discorso fatto a proposito di Sylos Labini si applica a nostro avviso molto bene a sindacalisti neoricardiani come Bruno Trentin, erroneamente considerato per anni da tutti gli ingenui come persona «veramente di sinistra». Il sindacalismo italiano è un iceberg gigantesco, in cui migliaia di «distaccati» dal lavoro fanno carriera alla faccia dei loro colleghi rimasti in fabbrica e in ufficio. Le contestazioni riservate ai sindacalisti dalle piazze italiane nel settembre e nell'ottobre del 1992, in occasione di quei provvedimenti del governo Amato che hanno aperto la via a uno smantellamento del *welfare state* in Italia sono state purtroppo a nostro avviso qualcosa di rumoroso, ma anche di storicamente del tutto inefficace, perché non si è mai veramente vista la forza e la capacità collettiva di delegittimare i sindacati statalizzati e governativi e di costruire sindacati alternativi. Gettare bulloni è un atto di estrema subalternità, infinitamente meno efficace di quanto lo sia voltare le spalle e andarsene. È invece utile cercare di capire le ragioni teoriche di fondo sia del cosiddetto «tradimento» sindacale sia della estrema «subalternità» sociale delle classi salariate.

I sindacalisti neoricardiani sognano un mondo di salariati da rappresentare per l'eternità, e sanno molto bene che i loro destini sono strettamente intrecciati a quelli dei capitalisti: capitale e lavoro salariato sono infatti termini polari della stessa realtà, opposti della stessa unità. Al tempo di Ricardo e dei «socialisti ricardiani» inglesi del 1830 si parlava molto di lotta contro la rendita fondiaria, ma oggi l'epoca delle *Corn Laws* è finita. Oggi la rendita è finanziaria, ma è anche talmente intrecciata al profitto d'impresa da far apparire ingenuo e irrealistico il modello di una

società basata su due soli redditi: profitti e salari. Di fronte a folle di operai di fabbrica inferociti per l'attacco al potere d'acquisto dei loro salari, per la prospettiva di altri anni di lavoro prima di potere andare in pensione, per la paura di ammalarsi in una situazione di privatizzazione e di assicurazione privata della sanità, la corporazione dei sindacalisti neoricardiani ha una sola possibilità: deviare questa ira sacrosanta verso obiettivi di comodo, l'impiegato, l'insegnante, il piccolo commerciante, l'artigiano che tira avanti con i denti un lavoro indipendente.

Si realizza qui l'unità dialettica della lotta di classe della grande borghesia e della classe operaia contro la piccola borghesia, ma si realizza nella forma della manipolazione e dell'inganno della classe operaia stessa. In questo scenario in cui donna Susanna Agnelli parla a nome dei giovani disoccupati contro il ragionier Fantozzi, si realizza a nostro avviso l'apoteosi della scienza economica come scienza integralmente e pienamente capitalistica: le leggi di riproduzione del capitale (come rapporto sociale di produzione e non certo come semplice somma di denaro da «risparmiare») si manifestano come apparente naturalità di forze cui è vano e impossibile opporsi. La «sinistra» trema al pensiero di essere «rozza» e «arretrata» e di non conoscere a sufficienza l'economia, e corre verso la sua distruzione come fanno i buoi che trotterellano verso il macello. Nel rarefatto mondo dell'economia, in cui vent'anni fa il profitto appariva come residuo e limite del salario, oggi il salario appare come residuo e limite del profitto, mentre si ricostituisce un gigantesco «esercito industriale di riserva» di giovani disoccupati e di immigrati extra-comunitari che non chiede di meglio che di diventare forza-lavoro salariata. La conflittualità cede alla compatibilità, e *quelli che un tempo erano i giovani economisti rampanti* di sinistra del neoricardismo (scuola di Modena, Michele Salvati, eccetera) sono oggi i consiglieri della moderazione salariale e normativa e dell'accettazione dei tristi vincoli dell'accumulazione e del suo rilancio. Dal punto di vista teorico tutto ciò si può compendiare in un solo modo: la colpa di tutto questo sta nell'ingenuità, nell'ignoranza o *nella malafede di chi* insegnò e credette che Smith, Ricardo, Keynes e Marx abbiano parlato delle

stesse cose con le stesse categorie concettuali e all'interno dello stesso oggetto scientifico.

Claudio Napoleoni e la dissoluzione dell'economia politica

Abbiamo rilevato che la visione neoricardiana del mondo, trasformando il rapporto di produzione in relazione produttivo-distributiva, e unendo strettamente conflittualismo e compatibilismo, giunge ad una forma di «platonismo industriale»: al posto del platonico Bene, la sinergia fra Profitto d'Impresa e Mediazione Sindacale; al posto dei filosofi-re e della loro legittimazione a governare in base alla conoscenza della dialettica, commissioni di burocrati, industriali e sindacalisti legittimati a governare in base alla conoscenza dell'economia. Questa concezione del mondo è orribile, e si manifesta infatti in personalità intolleranti e nevrotiche. In alcuni suoi rappresentanti (pensiamo ancora a Bruno Trentin) vi è anche una particolare insistenza nella critica al «finalismo», cioè nella critica a qualunque tentativo di trascendimento della società capitalistica. In breve: un ritorno a Bernstein, in cui il Fine è nulla, ma anche il Movimento non è più gran cosa.

Con Claudio Napoleoni si entra in un altro mondo, ideale e morale. Napoleoni è un raro esempio di economista-filosofo, cioè di economista che riflette sui fondamenti ultimi della sua «triste scienza», e che non si limita a recepirla dogmaticamente ripetendone i rituali. Mentre la maggioranza degli economisti si interessa al marxismo esclusivamente nella prospettiva di una teoria dei prezzi di produzione o di una teoria delle crisi, Napoleoni, che pure conosce benissimo entrambi questi argomenti, è particolarmente attratto dalla teoria marxiana dell'alienazione, che interpreta alla Colletti come teoria di un mondo rovesciato in cui tutto ciò che è «natura» è ormai decaduto, e valuta alla Severino come teoria che ha preso atto del fondamentale nichilismo della «follia dell'Occidente». Da un punto di vista economico, Napoleoni ritiene che le due teorie marxiane della crisi e dei

prezzi di produzione non siano in grado di dimostrare scientificamente né il crollo necessario del capitalismo né lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Da un punto di vista filosofico, invece, il marxismo è impareggiabile nel descrivere lo spaesamento dell'uomo contemporaneo in un mondo che egli stesso ha costruito ma che è diventato irriconoscibile, al punto tale da poter ripetere con Heidegger che «solo un Dio può salvarci». Questa frase heideggeriana può essere tradotta marxisticamente in questo modo: ci aspettavamo la salvezza (comunista) da un soggetto collettivo salvatore; ma il soggetto collettivo salvatore non esiste; non lo è la classe operaia (come pensavano Korsch, Panzieri e gli operaisti); non lo possono essere i poveri e gli emarginati (terzomondismo, teologia della liberazione); non lo può essere il partito, perché si burocratizza e si corrompe irresistibilmente; non lo può essere neppure il *general intellect* e l'intellettualità tecnico-scientifica (Antonio Negri); siamo dunque finiti: se non c'è un Soggetto, solo un Dio può salvarci.

Il fatto è che il comunismo non può essere fatto da Soggetti, ma solo da soggettività. Napoleoni capisce assai bene la differenza fra critica dell'economia politica (Marx) ed economia politica critica (Ricardo, Keynes, Sraffa), e non cade dunque nel pacchiano errore del 95% dei suoi colleghi economisti, per cui questa elementare distinzione è un segreto chiuso da sette sigilli. Dopo aver capito questo, però, interpreta la critica dell'economia politica marxiana come teoria dell'alienazione generalizzata e del soggetto che deve liberarci da questa alienazione stessa. Vediamo in questo un residuo filosofico di cattocomunismo. Non è certo il cattocomunismo consociativo di Rodano, ma è pur sempre cattocomunismo nel senso che il marxismo è tradotto in un linguaggio religioso: caduta e redenzione, soggetto incarnato che salva dallo stato di generale peccato.

In una simile visione, che Napoleoni radicalizzò fino al momento della sua morte, non c'è posto né per l'economia politica né per la critica ad essa. Come abbiamo visto, quest'ultima è ridefinita in termini di soggetto e di alienazione; la prima, invece, è costretta a tornare sempre sulle orme mille volte calpestate del neoricardismo, che è «economia politica critica» soltanto nel

senso che prende atto dell'inesistenza delle armonie economiche e della *impossibilità di determinare* la «giusta» *retribuzione* dei fattori produttivi per il solo intermediario del mercato. Si riapre così quel vizioso eterno ritorno del sempre eguale passaggio dal conflittualismo al compatibilismo, e poi ancora al conflittualismo e poi ancora al compatibilismo. È questo il circolo vizioso della ciclicità capitalistica dell'economia, che vede eternamente una «sinistra» conflittualistica sostituire provvisoriamente una «destra» compatibilistica, e viceversa. Se le cose stessero veramente così, allora non basterebbe sospirare heideggerianamente: «solo un Dio può salvarci!». Bisognerebbe dire apertamente: «Che Dio ci aiuti!».

X
Il dibattito marxista internazionale e l'Italia
Un rapporto faticoso

Esistono ragioni strutturali, di «lunga durata», che hanno reso per decenni assolutamente irricevibili stimoli culturali (o, come si dice oggi con linguaggio telematico, *inputs* culturali) provenienti dal grande dibattito marxista internazionale. A prima vista, questa sembra un'affermazione esagerata e paradossale. In fondo, non sono state numerose le traduzioni e gli studi critici su di esse? Certo, sono state numerose le prime e numerosi i secondi. Ma qui non si parla del fatto banale che la gente sia entrata in libreria per comprare e per leggere Sweezy e Bettelheim, Adorno e Bloch, Althusser e Lukács, o abbia affollato dibattiti in cui si parlava di loro. Qui si allude al fatto che il funzionamento «storicista» della prima sinistra e l'ideologizzazione «operaista» della seconda rendevano irricevibile qualsiasi discorso che scuotesse i fondamenti rispettivi dello storicismo e dell'operaismo. Il principio fondamentale del rapporto fra cultura e politica (vero e proprio equivalente ideologico dell'einsteiniano $E=MC^2$) è questo: una innovazione teorica è irricevibile se il suo destinatario politico e sociale è irriformabile. Chi scrive è convinto da tempo che la dialettica di irricevibilità e irriformabilità debba essere messa al centro dell'analisi delle idee, che in caso contrario resta dolorosamente sovrastrutturale.

Abbiamo dunque scritto questo capitolo sulla base metodologica di cinque fondamentali irricevibilità: il dibattito sulla natura sociale dell'URSS è irricevibile perché è incompatibile con il mantenimento del mito del socialismo come rottura irreversibile con il sistema capitalistico, mito necessario per la coesione mi-

litante dei membri dei partiti comunisti storici novecenteschi; l'accoglimento della scuola di Francoforte e di Adorno è impossibile, perché l'accettazione sincera della psicoanalisi e della critica alla personalità autoritaria è incompatibile con le modalità sado-masochistiche della militanza e dell'appartenenza ad un partito patriarcale; l'accoglimento di Bloch è impossibile, perché il doppio esame blochiano del giusnaturalismo borghese rivoluzionario e del messianesimo religioso apocalittico è incompatibile con la strategia delle alleanze con laici e cattolici, che non devono essere inquietati e provocati ricordando loro le radici eversive della loro stessa tradizione; l'accoglimento di Althusser è impossibile, perché la distruzione althusseriana di sei colonne ideologiche portanti del marxismo comune (l'umanesimo, lo storicismo, l'economicismo, il triplice mito dell'Origine, del Soggetto e del Fine) è assolutamente incompatibile con la religione di partito, base ineliminabile di quella triplice «risorsa sistemica» costituita dalla identità, dalla appartenenza e dalla militanza; infine, e soprattutto, l'accoglimento di Lukács è impossibile, perché la proposta della ontologia dell'essere sociale al posto dello storicismo o del materialismo dialettico non è un semplice suggerimento filosofico, ma è qualcosa di incompatibile con una filosofia di partito, dal momento che il destinatario di questa proposta è *direttamente* il genere umano, cioè la somma delle differenze delle libere individualità integrali senza partito.

Abbiamo voluto insistere molto su questa quintupla irricevibilità, perché l'irricevibilità politica e sociale è la premessa ontologica fondamentale dell'accoglimento accademico e universitario. I due destinatari sono infatti inversamente proporzionali. La cultura universitaria, saggistica e specialistica segue infatti il principio capitalistico della frammentazione, e la sua manifestazione normale, e non patologica, è composta di temi come questi: la passeggiata pomeridiana di Kant a Königsberg come premessa dell'imperativo categorico; lo schizzo di fango in Van Gogh; gli incubi notturni di Cavour in rapporto al mazzinianesimo; l'amore platonico fra visione e palpeggiamento; la pulitura delle lenti in Spinoza come etica della professionalità, eccetera. Assicuriamo il lettore di non stare affatto scherzando, ma di

conservare, come Buster Keaton, la faccia serissima. L'innovazione teorica è irricevibile, quando il suo destinatario politico e sociale è irriformabile, e nello stesso tempo la sua neutralizzazione culturalistica è fortemente probabile quando esiste un mercato solvibile per essa.

La grande questione: la natura sociale dell'URSS

Che cosa è stata l'URSS nei settantaquattro anni che vanno dal 1917 al 1991? Capitalismo o socialismo? Dittatura del proletariato o stato operaio degenerato? Modo di produzione asiatico modernizzato o collettivismo burocratico? Rivoluzione tradita o *primo tentativo comprensibilmente imperfetto* di fuoriuscita dal capitalismo? Si tratta di questioni appassionanti, che toccano il cuore del marxismo, e che dovrebbero essere discusse con la passione del comunista, ma anche con la spregiudicatezza galileiana di chi è disposto anche ad ammettere che la realtà può andare contro i nostri desideri soggettivi, e che bisogna preferire come nelle analisi mediche la crudele verità alle diagnosi caritatevoli ma fuorvianti.

Il dibattito internazionale sulla natura sociale dell'URSS è stato a nostro avviso un modello inarrivabile di controversia teorica seria, superiore a tutti gli effetti a dibattiti precedenti molto famosi, come quello fra Bernstein e Kautsky su revisionismo e ortodossia. In questo caso, infatti, si ha a che fare con un discorso che mira direttamente alla centrale nozione marxiana di «modo di produzione», una nozione che non tollera manipolazioni tattiche di politica spicciola, e che deve essere tematizzata senza nessun pietoso riguardo per i pregiudizi edificanti del militante devoto alla linea. Nel corso di alcuni decenni, questo dibattito internazionale ha espresso alcune posizioni esemplari, tutte argomentate in modo ricco e articolato: il belga Mandel ha riproposto la vecchia tesi trotzkista della rivoluzione tradita e dello stato operaio burocraticamente degenerato; il tedesco Bahro ha riformulato in modo nuovo l'ipotesi del suo connazionale Wittfogel sulla persistenza del modo di produzione asiatico in con-

dizioni inedite di sviluppo industriale accelerato; il francese Bettelheim, definendo la rivoluzione del 1917 come la «grande illusione» del Novecento, ha analizzato l'URSS come un particolare tipo di capitalismo burocratico di partito, in cui la proprietà statale dei mezzi di produzione e la pianificazione economica dello sviluppo delle risorse non hanno fatto venir meno le leggi generali di riproduzione del modo di produzione capitalistico nel suo complesso, che non si manifestano al livello delle forme giuridiche o economiche della proprietà e del mercato, ma al livello della riproduzione della divisione sociale e tecnica del lavoro complessivo; l'americano Sweezy ha sostenuto la posizione per cui l'URSS non è stata una società socialista nel senso di Marx, ma nello stesso tempo non è stata neppure mai una società definibile come capitalistica, perché la mancanza del nesso mercato-proprietà privata impedisce di assimilarla ai «normali» capitalismi imperialistici novecenteschi, che hanno infine riportato la vittoria su di essa nel 1991.

Chi scrive sostiene una teoria intermedia fra quella di Sweezy e quella di Bettelheim. Riteniamo infatti che l'URSS sia stata una società politicamente non capitalistica, in cui è stato fatto uno sforzo reale e non fittizio per il superamento del capitalismo (e pertanto la rivoluzione del 1917 *non* può essere definita come una «grande illusione»), ma in cui nello stesso tempo non si è mai riusciti a superare le «leggi profonde» di riproduzione del modo di produzione capitalistico (effettivamente incardinate nel processo di divisione del lavoro sociale), a causa del dominio globale mondiale del capitalismo stesso. Una società socialista cresciuta sotto l'egemonia esterna del capitalismo, insomma; qualcosa di simile al capitalismo medioevale nel Trecento che dovette infine cedere, con la rifeudalizzazione del Quattrocento, al dominio globale europeo del feudalesimo. In questa sede, comunque, le opinioni di chi scrive non presentano alcun interesse, mentre è giusto ricordare che ci furono molti saggisti e studiosi italiani che hanno portato i loro contributi a questa discussione (da Maitan a Rizzi, da Bongiovanni a Catone, da Bordiga a La Grassa). Ciò che invece vale la pena rilevare è che questa discussione non poté *mai* superare lo sbarramento inesorabile che

ha diviso per decenni piccoli gruppi di appassionati dal più vasto popolo militante di sinistra. Questo popolo voleva certezze, non dubbi, bandiere, non punti interrogativi. Oggi tutto questo è in un certo senso ormai sorpassato, salvo che in un punto essenziale. È infatti aperta una discussione, italiana ed internazionale, sulle ragioni profonde del crollo dell'URSS nel triennio 1989-91 e sulla corretta interpretazione da dare alla figura di Gorbaciov, non tanto perché sia veramente interessante la figura umana di questo burocrate senza principi, quanto perché resta parzialmente incomprensibile la natura delle forze sociali (o, se si vuole, della base di massa e della base di classe di queste forze sociali) che hanno promosso, o subito, questo smantellamento politico-sociale. C'è da sperare che la discussione sulle *ragioni storiche di fondo* sul crollo dell'URSS sia più produttiva della discussione sulla sua natura, anche se ovviamente le due questioni sono strettamente connesse.

Adorno in Italia fra apocalissi e integrazione

Le *ricostruzioni storiche* sulla scuola di Francoforte, da quella di Jay a quella di Wiggershaus, insistono sulla estrema disomogeneità dei suoi componenti; solo una radicale, scorretta semplificazione può tenere insieme il messianesimo di Benjamin e il pessimismo schopenhaueriano di Horkheimer, il freudismo libertario di Marcuse e la saggistica hegeliana di Adorno, la teoria della pianificazione del capitale di Pollock e la riformulazione *della liberaldemocrazia di* Habermas. Da un punto di vista rigorosamente storiografico, chi scrive è d'accordo con chi sostiene che la scuola di Francoforte non esiste come «insieme» dotato di caratteristiche veramente unitarie, e che è molto meglio studiare separatamente tutti coloro che con essa hanno avuto a che fare.

Il discorso cambia se dall'accurata valutazione storiografica dei singoli autori si passa al francofortismo come atteggiamento mentale e come tessuto culturale di riferimento. Cesare Cases ha ragione di rilevare, a distanza di più di trent'anni, che la tradu-

zione dei *Minima Moralia* da parte di Renato Solmi nel 1954 è stata un avvenimento culturale rilevante, dal momento che si trattava di qualcosa di incompatibile con lo storicismo dominante. Più esattamente Cases scrive: «Uno dei motivi della fortuna dei francofortesi fu che la Scuola, e in particolare il pensiero e l'opera di Adorno, rappresentava un'alternativa di sinistra all'egemonia del PCI... chi aveva a disposizione solo il marxismo appoggiato dal PCI, una volta che la fiducia verso questo partito veniva a mancare si ritrovava spiazzato... è significativo che gente come Lucio Colletti, fin da principio molto mal disposto verso Adorno, sia poi passato senza remore nel campo avversario, sia diventato cioè anticomunista, mentre quelli come me e Fortini, che hanno avuto un punto di riferimento nella Scuola di Francoforte, hanno resistito meglio alla crisi del comunismo di tanti marxisti pentiti».

Riteniamo che Cases colga qui un punto essenziale. Abbiamo già rilevato nel sesto capitolo, a proposito di Luporini e Timpanaro, che si può benissimo essere comunisti rifacendosi più a Leopardi che a Marx, e dunque non c'è nulla di strano nel fatto che Cases o Fortini si dicano più francofortesi che marxisti. Le etichette hanno veramente poca importanza. È invece interessante rilevare che l'irricevibilità profonda, strutturale, del francofortismo in Italia, non stava tanto in dettagli anche interessanti quali l'atteggiamento verso Hegel o Nietzsche (pochi hanno rilevato che molti francofortesi hanno cercato di conciliare questi due pensatori, considerati in generale come assolutamente incompatibili), quanto nel fatto che la proposta di conciliare marxismo e psicoanalisi (perché questa è, in soldoni, la sua proposta di fondo) era qualcosa che non poteva neppure essere preso in considerazione da parte di chi fondava la propria legittimità politica ed elettorale su modalità fideistiche di partecipazione subalterna e di appartenenza comunitaria. Si sarebbe trattato di una vera e propria rivoluzione antropologica, e le rivoluzioni antropologiche sono ben più profonde e decisive dei mutamenti di linea politica. Vi è qui a nostro avviso il problema della crucialità di Herbert Marcuse, un autore che crediamo sarà in futuro molto rivalutato, per il fatto di aver posto con nettezza alme-

no quattro problemi filosofici essenziali: la natura rivoluzionaria della dialettica hegeliana, e la radicale inopportunità di staccare troppo Hegel da Marx; la specificità del marxismo sovietico come formazione ideologica assolutamente distinta dal pensiero di Marx; la necessità di criticare il neopositivismo come forma filosofica tipica del capitalismo moderno; l'indispensabilità, infine, di fare una lettura libertaria ed antiautoritaria della psicoanalisi, e di legarla ad un marxismo rinnovato radicalmente. Di fronte a queste quattro questioni, il tema degli errori teorici di Marcuse (che furono a nostro avviso numerosi) passa in secondo piano.

Al posto di questo (impossibile) incontro, ci fu spesso soltanto l'interminabile chiacchiera fra apocalittici e integrati. Era Adorno l'annunciatore dell'integrazione irreversibile dell'individuo borghese nel tritatutto capitalistico, livellatore delle differenze? Era Adorno l'ultimo profeta ebraico, che annunciava l'avvento delle apocalissi prossime venture compitamente vestito da pianista tedesco colto? Domande oziose, che venivano poste in assenza dei veri problemi che restavano invisibili.

Bloch in Italia fra profetismo e accademia

Le traduzioni di Ernst Bloch (ma a tutt'oggi mancano *scandalosamente* in lingua italiana i suoi lavori sulla storia dell'utopia, sul giusnaturalismo rivoluzionario, sulla storia del materialismo) hanno costituito in Italia piccoli cenacoli di blochiani entusiasti, che si comportano spesso come gli gnostici del tardo impero romano, fieri di possedere una conoscenza dalla quale la maggioranza è irrevocabilmente esclusa. La lingua di Bloch è difficile e oscura, perché si fonde in essa la tecnica espressiva dell'espressionismo tedesco con la tradizione ermetica e neoplatonica. In filosofia Bloch rappresenta il perfetto equivalente di chi in politica è definito spregiativamente un «cane sciolto». Egli è provocatoriamente al di fuori di qualunque appartenenza teorica di «cordata», e resta il modello ineguagliabile di un rapporto *individuale* fra l'intellettuale-filosofico del Novecento e il co-

munismo. Abbiamo già rilevato nel secondo capitolo di questa seconda parte che Sartre, che è generalmente considerato come il massimo esempio novecentesco del rapporto tra filosofo indipendente e comunismo politico, stabilisca in realtà questo rapporto su di una modalità *esterna* al lavoro filosofico, quale è l'*engagement*, o «impegno», e abbiamo anche affermato che le modalità esterne, esistenzialistiche, danno luogo a una cultura di «sinistra» assai più che a una cultura marxista. Il rapporto con il marxismo, in filosofia, non può fondarsi su principi esterni alla questione della fondazione teoretica del comunismo, a meno che appunto si decida (ma allora bisogna dirlo apertamente) che si preferisce privilegiare Leopardi o Epicuro piuttosto che Marx.

Bloch ha vissuto novantadue anni (dal 1885 al 1977) mostrandosi capace di una attività filosofica che resta a nostro avviso prodigiosa. In questa sede non intendiamo soffermarci analiticamente su quelli che sono i punti preferiti dai blochiani di stretta osservanza, come la scelta per una dialettica unitaria della natura e della storia (e dunque per Schelling contro Hegel) oppure per una fondazione utopica del comunismo, contro ogni «corrente fredda» di tipo positivistico. Chi scrive non condivide né la prima né la seconda, ritenendo Schelling un ispirato confusionario rispetto alla sobrietà dialettica di Hegel, e soprattutto considerando l'utopia qualcosa da cui tenersi lontani per il suo carattere organicistico, comunitario-costrittivo e regolativo. In questa sede, però, è opportuno chiedersi perché una «valanga rossa» come Bloch sia rimasto in Italia un masso erratico noto a pochi raffinati, laddove i contenuti del suo pensiero avrebbero potuto scardinare pregiudizi consolidati e mefitici della tradizione italiana.

Abbiamo ovviamente risposto da soli alla nostra stessa domanda. Bloch è rimasto irricevibile appunto perché avrebbe scardinato queste pigre rendite di posizione. La «spartizione filosofica» italiana, duplicazione teorica della spartizione tangentizia fra comunisti, socialisti, laici e cattolici, prevede che vengano ferreamente stabiliti i confini in filo spinato fra il comunismo (Gramsci e Togliatti), il socialismo (Nenni e Turati), i laici (Mazzini e Croce), e i cattolici (Sturzo e De Gasperi). Bloch en-

tra in questa spartizione tangentizia come un elefante in un negozio di cristallerie. Nella sua concezione marxismo, illuminismo e religione si incrociano in mille accoppiamenti peccaminosi. Se ci fosse Norberto Bobbio, direbbe certamente: «Non si capisce più niente! Chiamate i pompieri, che rimettano a posto le dicotomie giuste, prima che sia troppo tardi!». Nella concezione blochiana, che è appunto l'esatta antitesi della concezione della filosofia di Abbagnano e di Bobbio, l'intero universo filosofico è riclassificato. Da un lato, solo l'ateo diventa un vero credente, perché solo il ribelle al Dio dei sacerdoti può accogliere il messaggio profetico e apocalittico di una religione identificata con l'escatologia. Dall'altro, il marxismo viene invitato a incorporare organicamente il giusnaturalismo rivoluzionario «borghese» e giacobino, come «fonte» ben più importante e decisiva dell'economia politica inglese (e chi scrive ha fatto notare nel capitolo precedente che effettivamente il socialismo ricardiano, vertice massimo della scuola inglese di economica classica, è del tutto incompatibile con il tema marxiano del comunismo come superamento della forma di valore del lavoro). Cadono nella proposta blochiana le distinzioni stucchevoli e fittizie fra atei e credenti (cioè fra signori che credono in un demiurgo stellare che sfugge ai migliori telescopi, e signori che invece pensano con Monod che il caso è sufficiente per spiegare Bush e le oloturie, Gorbaciov e i canguri, De Michelis e gli spinaci). Non resta pietra su pietra, nella proposta blochiana, dell'edificio mirabilmente costruito delle distinzioni fra democrazia formale e sostanziale, borghese e proletaria, capitalistica e operaia (dal momento che il grande giusnaturalismo moderno ha fondato *una volta per tutte* il nesso inscindibile fra formalità garantistica e contenuto emancipatorio dell'eguaglianza). Come tutti i grandi innovatori, Bloch è un grande riclassificatore, ed è appunto per questa ragione che il suo profetismo resta fuori nella pioggia a gridare inascoltato, mentre possono fiorire indisturbati i commenti eruditi sui suoi «fecondi» rapporti con figure minori, ma significative, della comunità eschimese in Mozambico o dell'emigrazione politica birmana in Guatemala.

Althusser in Italia fra teoria e politica

Nella sua recente e sconvolgente autobiografia, pubblicata postuma, Louis Althusser si mostra a nudo, e rivela al mondo intero di essere stato matto come un cavallo. Per chi ha avuto modo di conoscerlo personalmente, come lo scrivente, questa lettura è un dolore quasi fisico. Il suo allievo forse più noto nel mondo, che è anche amico di chi scrive, ci ha detto che gran parte di ciò che si legge sono menzogne, ma questo non cambierebbe a nostro avviso l'essenziale della questione, perché la «menzogna» è sempre anche la segreta «verità» di chi la dice, dal momento che vi sono evidentemente ragioni profonde nell'irresistibile impulso che spinge a comunicare agli altri fatti non veri. La grandezza filosofica di Althusser non cessa di stupirci, in particolare alla luce del crollo epocale dell'esperienza del comunismo storico novecentesco. Egli seppe diagnosticare i «difetti strutturali» della sua ideologia portante con una tale acutezza e profondità, che a volte ci viene da pensare che la pazzia è forse un prezzo che i veggenti devono pagare per il successo delle loro prestazioni.

Althusser diagnosticò almeno sei difetti strutturali allo scafo della teoria comunista, ognuno dei quali avrebbe potuto bastare da solo al naufragio. In primo luogo, il suo Umanesimo, cioè l'idea che sia sufficiente sostituire alla credenza in Dio la credenza nell'Uomo per rendere quest'ultimo capace di vincere le alienazioni da lui stesso poste; un simile «ateismo» non è che apparente, perché ripropone sotto mentite spoglie una religione positivistica dell'umanità dietro la quale si nasconde il mito borghese e interclassista di un'essenza naturalistica immutabile che costituirebbe l'umanità stessa. In secondo luogo, il suo Storicismo, cioè l'idea che esista uno scorrimento omogeneo e cumulativo del tempo in cui si può realizzare il progetto umanistico stesso con la sua fede nel progresso accrescitivo della coscienza morale e della conoscenza scientifica. In terzo luogo, il suo Economicismo, cioè l'idea che lo sviluppo delle forze produttive, ossia della scienza e della tecnologia, farebbe esplodere semiautomaticamente il vecchio involucro dei rapporti sociali di produzione: questi ultimi sarebbero «classisti», mentre la tecnica sarebbe

«neutrale». In quarto luogo, il mito dell'Origine, per cui la società deriverebbe da una sorta di unità primitiva la cui scissione semplice dovrebbe essere ricomposta, alla luce di una dialettica che si pensa come divisione dell'Uno in Molti e riunione dei Molti nell'Uno. In quinto luogo, il mito del Soggetto, che ipotizza un inesistente soggetto pieno che garantisce con il mantenimento della propria identità iniziale la realizzazione finale del proprio progetto originario. In sesto luogo, il mito del Fine, che vede la storia precipitare in un punto, culmine e realizzazione perfetta di tutte le virtualità contenute in potenza nella propria essenza.

Consideriamo questa critica althusseriana alla metafisica del movimento operaio la cosa più geniale che si possa leggere dopo Spinoza ed Hegel. Nello stesso tempo, Althusser rilutta e recalcitra nell'ammettere a se stesso di pensare una cosa del genere, perché vorrebbe conciliare questa sconvolgente innovazione con il mantenimento della militanza e dell'appartenenza abituale al partito comunista. Si tratta di una situazione veramente schizofrenica (che può diventare paranoica se si ritiene che queste proposte non vengono accettate per disistima nei nostri confronti, laddove non possono chiaramente essere accettate da qualunque organizzazione che voglia mantenersi nella vecchia forma collaudata). In più, Althusser propone queste sei sconvolgenti innovazioni all'interno di due «involucri» che ci sembrano francamente inaccettabili.

In primo luogo, Althusser propone di definire lo statuto filosofico del marxismo in termini di «materialismo dialettico», cioè di epistemologia e di teoria delle pratiche teoriche, e di «materialismo storico», cioè di scienza marxista dei modi di produzione. Questa distinzione ci sembra blandamente schizofrenica: il comunismo dovrebbe infatti essere ricavato scientificamente dalla «causalità strutturale» dei modi di produzione, mentre la filosofia dovrebbe asceticamente ridursi ad epistemologia. In questo modo il massimo di scientismo positivistico si unisce al massimo di misticismo classistico, perché le «masse» diventerebbero portatrici immanenti di comunismo, mentre il pensiero avrebbe come unico compito quello di portare la lotta di classe

nel dibattito ideologico. Ma il comunismo è una filosofia, non una scienza o una ideologia. L'ideologia è falsa coscienza necessariamente legata ad una appartenenza, mentre la scienza può rispecchiare dialetticamente la natura con teorie sempre migliori, ma non può in nessun modo ricavare il «comunismo», che è una modalità antropologica dell'agire umano all'interno di una concezione cosmologica nuova del mondo (nel senso greco di cosmo-teorica, non certo nel senso puramente astrofisico del termine).

In secondo luogo, Althusser suggerisce continuamente che le sei modalità ideologiche sopra elencate risultano da una «intrusione borghese» nel marxismo proletario, veri cavalli di Troia del capitalismo nel movimento operaio. Tutto ciò ci sembra paranoico. Queste sei modalità religiose di interpretazione del mondo e della storia, lungi dall'essere «borghesi» (la borghesia è filosoficamente molto più disincantata, basta leggere Heidegger e Max Weber), sono schiettamente e genuinamente proletarie. Si tratta dei dogmi della religione di identità, militanza ed appartenenza di partito. Il militante deve potersi pensare come rappresentante dell'Umanità, alleato della Scienza e della Storia, membro di un'organizzazione che non cambia di natura nel passaggio dal Passato al Futuro, realizzatore del Sol dell'Avvenire che renderà finalmente gli uomini liberi ed eguali; perché dovrebbe, se no, fare i sacrifici pazzeschi che il comunismo storico novecentesco ha sempre gratuitamente richiesto ai suoi aderenti, a meno che si pensi che li facciano per permettere ai loro rappresentanti di viaggiare in aereo, di mangiare in ottimi ristoranti e di andare in pensione con trattamenti eguali a quelli di un dirigente d'industria capitalistica? Althusser mostra qui che anche Omero talvolta dormicchia, come dicevano gli antichi, e che è sempre difficile essere all'altezza delle proprie stesse scoperte.

La ricezione italiana di Althusser fu comunque migliore di quella di Bloch cui si è sempre accennato. Da un lato, si aprirono certamente inconcludenti dibattiti sullo strutturalismo, sulla differenza fra Marx e Hegel, e sull'influenza di Bachelard o di Lacan. Dall'altro lato, però, l'althusserismo si rivelò essere lo strumento filosofico privilegiato per smontare definitivamente il

palco tarlato dello storicismo marxista italiano, anche se, ovviamente, era ormai troppo tardi negli anni Settanta e Ottanta per poter seriamente pensare di riformare un destinatario politico e sociale assolutamente e pervicacemente irriformabile.

Lukács in Italia fra continuità e rifondazione

Chi scrive ritiene, pacatamente ma fermamente, che Lukács sia stato il più grande filosofo marxista del periodo storico durato settantaquattro anni, cioè dal 1917 al 1991. Non faremmo una tale impegnativa affermazione se non ci sentissimo in grado di motivarla con ragioni squisitamente teoretiche, e non solo storiografiche. Le motivazioni storiografiche, quando si parla veramente di filosofia, contano come il due di picche a briscola, cioè poco. Le motivazioni teoretiche, invece, illuminano il delicatissimo rapporto fra le astrazioni ideali che il filosofo produce senza poterle mai verificare o falsificare con le procedure che la scienza mette a disposizione degli scienziati (e che dal tempo di Galileo in poi sono sempre e solo due: matematica ed esperimento) e le astrazioni reali prodotte dalle forze che agiscono in un modo di produzione.

Lukács è grande perché tentò, negli anni Venti, di fondare la filosofia del comunismo nell'unità astratta fra soggetto e oggetto, cioè fra proletariato e svolgimento della storia universale; e fu ancora più grande perché si accorse autonomamente di essersi sbagliato, si corresse con un'autocritica gradevolmente equilibrata, e propose infine negli anni Sessanta una nuova versione filosofica del comunismo in termini di ontologia dell'essere sociale. Non sappiamo sinceramente se ammirare di più questo piccolo ungherese attivo a Vienna, Berlino, Mosca e Budapest per la sua intelligenza filosofica oppure per la sua capacità di autocorrezione in un mondo di presuntuosi che non ammettono mai di essersi sbagliati. Chi scrive, in breve, ritiene che effettivamente la migliore forma filosofica possibile del discorso comunista sia proprio l'ontologia dell'essere sociale, e che la grandezza di Lukács stia proprio nell'averla ricavata dalla critica filoso-

fica delle forme teoriche precedenti (così come avviene del resto in tutta la storia della filosofia: Platone nei confronti dei sofisti; Aristotele nei confronti di Platone; Spinoza nei confronti di Cartesio; Kant nei confronti di Hume e di Leibniz; Hegel nei confronti di Kant, Fichte e Schelling; Marx nei confronti di Hegel, Feuerbach e Smith). Lukács ritiene infatti di poter criticare lo storicismo alla fonte, cioè in Hegel (attribuendogli intenzioni teleologiche che logicizzano indebitamente la storia), e il materialismo dialettico alla fonte, cioè in Engels (attribuendogli la scorretta identificazione della libertà con la coscienza della necessità).

Si compie in questo modo una mossa filosofica strategica, che si contrappone alle due principali forme fallaci di filosofia marxista novecentesca senza con questo sposare il punto di vista antimarxista del Novecento, che Lukács connota genialmente come solidarietà antitetico-polare fra neopositivismo ed esistenzialismo (cioè fra rappresentazione tecnico-neutrale dei rapporti sociali capitalistici, pensati come naturali e immodificabili, integrati da una compensazione morale ed esistenziale come protesta, a priori impotente, contro la loro dolorosa immodificabilità).

La proposta era assolutamente geniale, anche se era del tutto irricevibile, essendo fatta ad un destinatario irriformabile. La filosofia di Lukács si rivolgeva al genere umano ed al suo unico possibile correlato, la libera individualità moderna, «saltando» insiemi ontologicamente fittizi e provvisori come lo Stato, il Partito e la Classe. Questa era ovviamente la ragione fondamentale per l'irricevibilità di Lukács. Credere che un Partito-Stato potesse non dico adottare, ma anche soltanto prendere in benevola considerazione una proposta che dava al Genere e all'Individuo la titolarità del comunismo equivale a pensare che la chiesa cattolica possa fare un catechismo fondato sul libero esame e sull'equiparazione del papa all'ultimo fedele della terra. Nello stesso tempo, la proposta di Lukács presentava a nostro avviso alcuni difetti di struttura che la indebolivano, e che nello stesso tempo riflettevano la sua contraddittorietà sociale (così come Althusser voleva riformare dall'interno il comunismo occidentale di op-

posizione, così Lukács voleva riformare dall'interno il comunismo orientale di governo).

In primo luogo, Lukács parla esplicitamente di perseguimento della genericità per-sé come fine del comunismo storico. Ma il per-sé, a nostro avviso, non esiste. Perché il per-sé possa esistere, infatti, bisogna presupporre un in-sé che diventa appunto un per-sé dopo essere dialetticamente uscito fuori-di-sé. Chi scrive ritiene che questa sia pura mitologia. Hegel aveva certo il diritto di presupporre l'in-sé, perché appunto la rappresentazione borghese del mondo, da Marx correttamente connotata come ideologia, riteneva di realizzare la Ragione nella Storia. Marx eredita questo linguaggio hegeliano, perché appunto ritiene che la Classe Operaia, o Proletariato, sia appunto l'in-sé il quale, attraverso la dolorosa odissea del fuori-di-sé, cioè della lotta di classe, raggiungerà alla fine il per-sé, cioè il comunismo. Ma questa è a nostro avviso pura mitologia, basata sul paralogisma della confusione tra classe filosofica dei proletari e classe sociologica dei salariati. Lukács non esce a nostro avviso da questo incantesimo triadico, perché non esiste a nostro avviso una genericità in-sé da realizzare con il comunismo. Per dirla con Althusser, che su questo punto ci azzecca, questo è mito dell'Origine. Il fatto è che né Lukács né Althusser vogliono ammettere l'ipotesi del mantenimento della possibilità del comunismo anche in assenza della titolarità rivoluzionaria della classe operaia-proletariato, ritenendo evidentemente traumatica l'ammissione che, così come in tutti i modi di produzione che hanno preceduto il capitalismo (antico-orientale, asiatico, schiavistico, feudale) le classi oppresse *non* sono state quelle che li hanno rovesciati, eppure essi sono stati rovesciati lo stesso, analogamente nel capitalismo può benissimo avvenire un fenomeno analogo: il capitalismo verrà superato, ma non verrà superato da nessuna classe in-sé che diventa per-sé, così come non esiste nessuna genericità in-sé che debba diventare per-sé.

In secondo luogo, Lukács ritiene di poter proporre l'ontologia dell'essere sociale come forma filosofica del discorso marxista mantenendo bobbianamente le due dicotomie di razionalismo e irrazionalismo e di materialismo e idealismo. Questo a no-

stro avviso è assolutamente impossibile. Da un lato, è vero che il razionalismo vero è qualcosa che incorpora la dialettica come sua forma essenziale, ma è anche vero che lo spettro dell'irrazionalismo che questa polarità dicotomica fuorviante necessariamente evoca finisce con il non far capire che il razionalismo non dialettico (positivismo, eccetera) è mille volte più «irrazionalistico» di Nietzsche o di Heidegger, non solo, ma addirittura della stessa astrologia. Dall'altro, se si comprende bene che il problema dell'Essere Ideale non è altro che l'astrazione dell'Essere Materiale, che non è per nulla la «materia», ma l'unità del lavoro sociale complessivo a sua volta diviso contraddittoriamente a seconda dei vari modi di produzione, cade qualunque necessità di separare i materialisti come Epicuro o Feuerbach dagli idealisti come Platone e Hegel, e questa separazione appare proprio come priva di senso, perché il vero problema diventa quello di comprendere le modalità empiriche concrete del nesso fra unità e separazione del lavoro sociale complessivo del genere umano presente sul pianeta terra.

Negli anni Ottanta si formò in Italia una piccola comunità di filosofi marxisti di orientamento lucacciano (chi scrive ne fece pure parte). Da essa non venne fuori assolutamente nulla di innovativo, perché mancavano del tutto i presupposti politici per passare dalla teoria alla prassi, cioè dall'autocoscienza astratta all'azione sociale. Si trattò, alla luce del senno del poi che oggi è facile avere, dell'ultimo sussulto di un dibattito filosofico che non aveva ormai più né committenti materiali né destinatari ideali, e che chiudeva in modo non del tutto inglorioso una stagione di confronti teorici appassionati, che abbiamo cercato in queste pagine di rievocare con simpatia, anche e soprattutto quando lo abbiamo fatto con intenzione fieramente critica. Prima di finire però questa rievocazione del passato, ci permetteremo di aggiungere un undicesimo capitolo in cui delineeremo timidamente alcune linee di pensiero ricostruttivo, che affidiamo ai giovani come destinatario essenziale di quanto siamo andati fino ad ora dicendo.

XI
L'innovazione nella tradizione
Un discorso delicato

Giunti quasi al termine della seconda parte di questo saggio, il lettore critico potrebbe pensare che siamo stati troppo severi. A questo saggista, dirà, non gli va proprio bene niente! Per ogni pensatore individualmente esaminato, osserverà, c'è una critica specifica che ne investe il nucleo teorico più intimo e profondo. Dopo una simile girandola di critiche, si potrebbe avere quello che un tempo abbiamo sentito battezzare come l'«effetto valzer», cioè lo stordimento e il giramento di testa dopo aver molto roteato danzando. Si tratta dello stesso effetto causato dai vecchi manuali di storia della filosofia, già presi di mira da Hegel, per cui si legge una disordinata filastrocca di opinioni casuali, alla fine delle quali si approda a un robusto scetticismo e relativismo. In breve: dal momento che tanti cervelloni e così insigni sapientoni non hanno saputo mettersi d'accordo fra di loro, ogni opinione è in fondo eguale a qualunque altra, l'ultimo che arriva ha sempre ragione per il semplice fatto che arriva alla fine, e anzi per favore l'ultimo spenga la luce e chiuda la porta!

Chi scrive spera di non aver comunicato questo messaggio. A suo tempo Marx parlò, nella sua prefigurazione scherzosa di un mondo basato sulla rotazione delle attività umane, di un mondo di cacciatori, pescatori e «critici critici».

Questa ripetizione del termine, «critico-critico», ci ha sempre fatto pensare. Anche nella teoria pura, infatti, il momento critico si giustifica sulla base di un ulteriore momento propositivo. In questo caso, il momento critico è tale perché è motivato, basato su ragionamenti comprensibili, che aprono verso un possibile orizzonte di riforma dei paradigmi concettuali. È infatti proprio questo il nostro intendimento. In questa seconda parte, nei capi-

toli uno e due, abbiamo criticato la prima sinistra, e nei capitoli tre e quattro, la seconda sinistra, in cui ci siamo formati sul piano generazionale e politico. Nel quinto capitolo, che continuiamo a considerare centrale, pur non accogliendo per nulla la logica complessiva del pensiero di Bobbio, Del Noce e Severino, abbiamo ritenuto pienamente legittimo il loro sacrosanto approccio critico. A proposito della filosofia, abbiamo detto che la povertà della proposta storicista è tale, da fare preferire inevitabilmente una fondazione in termini di antropologia solidaristica leopardiana. A proposito della scienza, abbiamo sostenuto che il comunismo moderno di Marx, che non vuole fondarsi sulla previsione regolativa, non è e non può essere in alcun modo una scienza. A proposito della dialettica, abbiamo visto come i due approcci critici di tipo razionalista e irrazionalista non siano in realtà che uno solo, tendente a sacralizzare filosoficamente il pluralismo capitalistico delle differenze. A proposito dell'economia, abbiamo osservato che il marxismo non può essere pensato né come capitolo di storia dell'economia politica classica né come momento di contrapposizione antropologica globale all'intero mondo dell'economia stessa. A proposito della tradizione cosmopolitica del marxismo, infine, abbiamo rilevato che nessuna tradizione «straniera» si è mai robustamente acclimatata nel nostro panorama teorico nazionale. Tutta questa lunga storia, però, non è certo stata un luogo di rovine, di ignoranza, di fraintendimento. Sarebbe questa, lo vogliamo qui ripetere ancora e ancora, una visione *paranoica* della storia del marxismo. La vicenda storica complessa e drammatica del comunismo storico novecentesco ha prodotto, contestualmente agli eventi politici, un ampio complesso di soluzioni teoriche alternative, che devono essere tutte storicizzate e collocate nel loro contesto, per poter essere poi capite e spiegate.

A questo punto, però, non sarebbe corretto «congedarsi» dal lettore senza proporgli la segnalazione di alcune posizioni teoriche italiane che ci sembrano migliori di altre, e da cui almeno partire. Chi scrive naturalmente ha le sue posizioni, ma sarebbe grottesco e di cattivo gusto andare oltre la critica «immanente» fino ad ora condotta per entrare nel merito di proposte alterna-

tive. Questo è stato già fatto e sarà ancora fatto in altro luogo. In questa sede, invece, ci limiteremo a ricordare alcuni autori, molto meno noti di molti fino ad ora citati, ma a nostro avviso superiori per la qualità teorica della loro impostazione. Essere «ingiusti» è inevitabile. Nello stesso tempo, però, si giustifica qui pienamente il termine di «cattivi maestri». I «cattivi» maestri non sono quelli che insegnano a fabbricare le bottiglie Molotov, o quelli che hanno la parola «violenza» sempre in bocca. I cattivi maestri possono anche essere persone mitissime, portatrici però di concezioni veramente alternative e realmente eversive di radicate e consolidate visioni del mondo. Chi scrive ha conosciuto, per fare un semplice esempio, persone che distribuivano volantini terribilmente rivoluzionari e antiborghesi davanti alle fabbriche, e nello stesso tempo, in quanto professori universitari di filosofia e di scienze sociali, ritenevano del tutto normale interrogare i propri studenti sui manuali di Abbagnano o di Bobbio, quintessenza estremamente distillata di una concezione capitalistica del mondo. Costoro, per esempio, non sono certamente cattivi maestri. I veri «cattivi maestri» sono quelli che cercano di infrangere le regole culturali del gioco al livello più profondo, non quelli che dicono di essere «di sinistra» anziché di «destra». Essi sono per fortuna numerosi. Per non frastornare però il lettore con troppi nomi ci siamo limitati a segnalare due casi a nostro avviso esemplari, il primo in rapporto alla concezione generale della filosofia e della storia, il secondo in rapporto più specificatamente al marxismo.

Un rinnovatore filosofico: Massimo Bontempelli

Massimo Bontempelli è un professore pisano che ha scritto otto volumi di storia generale e di storia della filosofia, in cui sono contenute «novità» teoriche qualitative che non si trovano presso autori ben più noti e affermati. Ne ricorderemo qui soltanto quattro, che riteniamo basilari per una ricostruzione di un paradigma culturale comunista coerente.

In primo luogo, Bontempelli ha scritto una storia generale ba-

sata esclusivamente sulla nozione marxiana di modo di produzione, e in particolare sul processo non teleologico di genesi, sviluppo, fioritura, contraddizioni specifiche e tramonto dei modi di produzione sociali. Una simile impostazione è assolutamente eversiva, in un paese che vuol essere la patria degli «storici», e in cui gli storici vengono distinti in progressisti e conservatori esclusivamente in base ai «giudizi» di valore che danno sui personaggi e sulle classi. Certo, riteniamo più corretto parlare male di Mussolini piuttosto che parlarne bene, così come riteniamo sacrosanto dare un giudizio etico e politico inesorabile su Hitler e il nazismo. Tutto questo è ovvio, e nello stesso tempo non è che il 10% del problema. Il rimanente 90%, quello più importante e quello di cui nessuno parla mai, consiste invece nel far comprendere bene, storicamente e dialetticamente, il funzionamento oggettivo, inesorabile dei modi di produzione, e del perché da essi nascono personaggi come Alessandro il Grande e Gorbaciov, Savonarola e Garibaldi, Lenin e Caio Gracco, Spartaco e Robespierre. Chi si impadronisce di questo sapere è vaccinato dalle sciocchezze alla Fukuyama sulla fine della storia, e non resta schiacciato psicologicamente dal collasso del comunismo storico novecentesco. Per coloro che sono allenati a considerare il processo storico in termini di successione di modi di produzione, il comunismo non è mai un'«opinione di estrema sinistra» contrapposta ad altre opinioni, ma è un possibile modo di produzione edificabile mondialmente in un futuro non troppo lontano a partire da un certo modo di gestire le contraddizioni oggettive del modo di produzione capitalistico. In breve: il pensare in termini di storicità dei modi di produzione è il solo modo di essere alternativi al pensare in termini di opinioni di sinistra contro opinioni di destra, opinioni progressiste contro opinioni conservatrici, e così via continuando in questo sciocchezzaio alla Bouvard e Pécuchet.

In secondo luogo, Bontempelli ha il merito di aver raccolto e riproposto (anche se non ne è stato l'inventore) l'ipotesi genealogica sulla nozione di Essere, chiave di tutto il pensiero filosofico occidentale che il capitalismo ha mondializzato, in termini di astrazione categoriale della unità della produzione sociale, da

cui risulta anche che il Non-Essere non è che l'astrazione categoriale della arbitrarietà della distribuzione di beni e ruoli derivante dallo scambio delle merci e del denaro. Questa impostazione si contrappone sia a quella di un Severino o di uno Heidegger, che colgono correttamente la crucialità ontologica della nozione di Essere in autori come Parmenide, ma non ne danno poi una spiegazione genealogica materialistica e dialettica, sia a quella di un Sohn-Rethel, che ne dà invece una spiegazione genealogica e dialettica, ma ritiene poi poco materialisticamente che l'Essere rifletta l'astrazione della merce e del denaro anziché riflettere l'unità del lavoro sociale complessivo delle comunità politiche antiche (e infatti né Severino, né Heidegger, né Sohn-Rethel sono in grado di pensare veramente il Non-Essere se non come errore, sbaglio, illusione, incantamento). La concezione dell'Essere in termini di unità del lavoro sociale complessivo, e del Non-Essere in termini di estraneazione e dissoluzione contraddittoria di questa unità ha almeno due conseguenze incondizionatamente positive: in primo luogo, permette di comprendere che l'oggetto specifico della filosofia del comunismo è proprio l'Essere (o meglio, l'essere sociale nella sua contraddittorietà immanente), cioè l'unità astratta del lavoro sociale complessivo, cui la teoria marxiana dei modi di produzione aggiunge tutta la ricca serie delle determinazioni specifiche differenziate; in secondo luogo, permette di superare la fuorviante e illusoria dicotomia di idealismo e materialismo, stabilita da Engels, recepita da Lenin e ufficializzata da Stalin, che a nostro avviso «riflette» soltanto l'illusione positivistica di una omogeneità di oggetto e di metodo fra la società e la natura, come se l'unità del lavoro sociale complessivo, le sue contraddizioni e le sue estraneazioni fossero appunto omogenee alla natura-materia così come essa è indagata dalle scienze empiriche e matematiche sorte a partire dal Seicento.

In terzo luogo, Bontempelli ha popolarizzato un'accurata e storiograficamente convincente ricostruzione del «Gesù storico», cioè di Gesù di Nazareth (non dunque del «Cristo», ma dell'uomo Gesù), in termini di purificazione comunista del tempio, e cioè di riconquista materiale dell'unità egualitaria della produ-

zione sociale attraverso la mediazione profetica e messianica di un «servo sofferente». Salta agli occhi il parallelismo fra questa lettura di Gesù e la lettura di Parmenide sopra ricordata: l'unità profonda fra religione e filosofia non viene argomentata, alla Hegel, in termini di rappresentazione e di concettualizzazione di un unico oggetto, l'Assoluto, ma in termini di unità del lavoro sociale complessivo che la filosofia riflette in forma astrattizzata e la religione messianica invece persegue attivamente con il sacrificio della morte. L'immortalità è così il legittimo premio di chi vuole ricucire la scissione lacerante dell'unità del lavoro sociale complessivo dilacerato in ricchi e poveri, sfruttatori e sfruttati. L'impostazione di Bontempelli è dinamite per tutti i cattocomunisti consociativi e cardinalizi, perché sostiene direttamente la natura comunista della predicazione di Gesù, al di là della natura farisaica delle sinagoghe cattocomuniste. Siamo a conoscenza del fatto che in Italia la cultura marxista che si è occupata del Gesù storico (da Ambrogio Donini ad Umberto Ricca fino a Marcello Craveri) ha sempre preferito partire dalla sostanziale non-storicità della sua vita, dal fatto cioè che le fonti storiche sono ambigue e non risolutive, e che pertanto la «natura» di Gesù è assai più un dato mitico e simbolico di quanto sia una fattualità reale scientificamente accertabile. La discussione ci ha sempre appassionato, ed è un peccato che non vi sia qui lo spazio di addentrarvisi. In breve, la nostra posizione è la seguente: in primo luogo, ammettiamo che la «storicità» del Gesù neotestamentario non è scientificamente accertabile al 100%, e che pertanto le argomentazioni «scettiche» di un Donini, di un Ricca o di un Craveri sono fondate (è fondato cioè il dubbio, anche radicale); in secondo luogo riteniamo fermamente che, ove si assuma l'ipotesi della storicità neotestamentaria, la sola lettura filologicamente plausibile è quella che legge in chiave comunista (ovviamente, comunista antico-orientale, non certo «comunista moderna» o comunista marxiana!) la rivendicazione di un anno di misericordia del Signore da ottenere con una purificazione del tempio propiziata dalla testimonianza messianica e dal sacrificio di un servo sofferente.

In quarto luogo, Bontempelli è uno degli studiosi che più si è

esposto nel sostenere non solo la somiglianza o l'analogia, ma la sostanziale identità del metodo dialettico in Hegel e in Marx (del metodo, non dell'oggetto, visto che in Marx l'oggetto è la storicità determinata dei modi di produzione, e in particolare il comunismo come unità inscindibile di possibilità ontologica e di desiderabilità assiologica). A differenza di come molti pensano, lo stesso hegelo-marxismo tradizionale si è sempre tenuto ben lontano da una simile posizione, avendo sempre al massimo sostenuto l'innocua tesi dell'identità fra classe operaia e storia universale. Chi invece accede (e molti vi hanno già acceduto, come Lenin, che peraltro ha creduto di poter conciliare la dialettica di Hegel con il concetto engelsiano di scienza) alla comprensione della sostanziale identità fra Hegel e Marx, non può più cadere nell'equivoco di confondere l'*episteme* dei greci, la *Wissenschaft* dei tedeschi e la *science* dei positivisti. Il comunismo è scienza del Bene, unità di matematica e di dialettica, non certo scienza in senso galileiano, newtoniano e darwiniano. Certo, il comunismo è sapere monomondano, e non certo platonico-bimondano, così come è comunità egualitaria e non gerarchica. In forma estremamente abbreviata, è possibile dire questo: Galilei ed Hegel non sono conciliabili; il primo separa ontologia e assiologia (e ciò è effettivamente possibile se si matematizza la natura e la si assiomatizza sulla base di procedure sperimentali riuscite), il secondo le unisce; Marx segue necessariamente il secondo, perché l'azione associata degli uomini non è trattabile con le metodologie dell'assiomatizzazione galileiana, e chi lo sostiene ricade in una forma di religione razionalistica dell'intelletto astratto. Vi sarebbe, certamente, altro da dire su Bontempelli. Ma questi quattro punti bastano ed avanzano, a nostro avviso, per sostenere che egli è certamente un «cattivo» maestro, cattivo come ce ne sono pochi.

Un rinnovato scientifico: Gianfranco La Grassa

Se Bontempelli è un cattivo maestro, La Grassa è cattivissimo, diabolico, mefistofelico, infernale. In questo professore veneto

abbiamo infatti il massimo di innovazione che si presenta formalmente come accurata, precisa, spesso pedante filologia marxiana e marxista. Dagli scritti di La Grassa non balzano fuori (come in quelli di Negri) allegri e polimorfi devastatori di supermercati capitalistici che si servono senza pagare non più di pane ma di caviale, oppure (come in quelli di Bordiga) schiere di proletari armati *naturaliter* bolscevichi. In essi troneggiano entità anonime e un po' noiose, come la divisione del lavoro, l'astrazione delle categorie sociali, le transizioni capitalistiche, il capitalismo lavorativo. Come è allora possibile, in mezzo a tanta astrattezza, essere veramente dei «cattivi maestri» degni di questo nome?

Vediamo. Abbiamo già rilevato che il paradigma marxista classico rischia di non poter sopravvivere al collasso epocale del fallimento dell'assalto al cielo del comunismo storico novecentesco se non si mette nell'ottica di una coraggiosa riformulazione radicale, che non potrà in nessun modo «lasciare le cose come prima». Vi sono, in breve, almeno due punti in cui è necessario riformulare questo paradigma. In primo luogo, è bene confessare apertamente che il capitalismo non produce le soggettività sociali che dovrebbero superarlo, dal momento che in nessun modo di produzione precedente le classi realmente sottomesse al suo funzionamento sono riuscite ad abbatterlo, e che in particolare la dinamica capitalistica è proprio quella della frammentazione dei soggetti e dei ruoli, e non certo quella della riunificazione o della omogeneizzazione. In secondo luogo, è bene rilevare che la concezione marxiana del comunismo è ingenua, perché si basa su di una nozione naturalistica dei bisogni, come se gli stessi bisogni umani non fossero qualcosa di storicamente forgiato dal capitalismo stesso, e il comunismo potesse fornire a tutti beni posizionali eguali, ed esaudire per tutti gli inevitabili desideri differenziati delle libere individualità integrali (di qui nasce l'idea utopistica secondo cui nel comunismo non vi saranno più né stato né mercato, e tutti potranno egualmente viaggiare non solo fino a Vienna o a Parigi, ma anche fino a Giava e in Perù, se lo vorranno). In breve: Marx è un comunista geniale e tuttora insuperato, ma le sue due teorie del capitalismo e del co-

munismo richiedono una sana revisione, peraltro fisiologica, se pensiamo che sono passati più di cento anni. In un paese di retori del marxismo, abituati a difenderlo avvocatescamente contro i suoi denigratori, La Grassa è un meccanico del marxismo, che ne smonta i pezzi e li sostituisce quando è necessario. Non c'è bisogno di essere un grande ingegnere per sapere che è meglio uno scassato macinino che funziona piuttosto di una fiammante fuoriserie immobilizzata con il suo motore inesorabilmente fuso.

In primo luogo, La Grassa dimostra con un'argomentazione analitica che la dinamica del capitalismo non è quella della omogeneizzazione sociale e della produzione di soggetti eversivi belli e pronti (classe operaia, poveri del Terzo Mondo, intellettualità tecnico-scientifica, e via enumerando), che devono soltanto passare dall'in-sé al per-sé, ma è una dinamica di frammentazione. È questa la ragione, in breve, per cui è tanto difficile «superarlo»; se il capitalismo semplicemente «proletarizzasse» sarebbe facile averne ragione, e basterebbe allora convincere i ceti medi recalcitanti che la proletarizzazione è un bene da accogliere con gioia, e non un male da evitare come la peste (come ha fatto per quindici anni l'estremismo sessantottino). La piena comprensione della dinamica della frammentazione (che La Grassa studia soltanto in rapporto alla divisione del lavoro nella produzione industriale, laddove a nostro avviso la sua teoria funziona altrettanto bene nel mondo della produzione culturale) è per chi scrive la sola alternativa al ripudio del marxismo in direzione di teorie «sistemiche» che sacralizzano il capitalismo in nome della mitica «complessità», che il sindacalismo neoricardiano riformula a sua volta in chiave di «compatibilità». Se il mondo, infatti, è infinitamente complesso, è necessario sforzarsi di compatibilizzare le sue infinite parti; i sacrifici economici dei subalterni sono allora il prezzo inevitabile da pagare alla riproduzione compatibilizzata della complessità sistemica. Certo, La Grassa chiede un sacrificio dolorisissimo: il sacrificio della fede nel Soggetto, o meglio del soggetto bell'e pronto, regalatoci dal capitalismo. Solo un maestro molto «cattivo» può chiedere a dei poveri marxisti un sacrificio come questo, difficile da accettare anche perché i comunisti che sacrosantemente ancora resistono

non possono fare a meno di «rappresentare» i ceti economicamente più deboli e sfavoriti. Chi scrive è pienamente consapevole di questa contraddizione, che però non ci sembra affatto devastante: è possibile, infatti, conciliare la piena assunzione politica della rappresentanza integrale dei gruppi sociali sfavoriti (anche se — non dimentichiamolo mai — la «rappresentanza» riproduce soltanto il capitalismo, e non fuoriusce mai da esso) con la convinzione teorica dell'inesistenza di soggettività anticapitalistiche già magicamente costituite.

In secondo luogo, La Grassa connota il capitalismo con i due termini fondamentali di «transizionale» e di «lavorativo». Il capitalismo, da un lato, è un modo di produzione che presenta transizioni interne fortissime: ad esempio noi ci troviamo in una di esse, e il comunismo storico novecentesco è proprio stato sconfitto nel corso di questo delicato passaggio. Dall'altro, il capitalismo non è solo sfruttamento, anzi non è neppure prevalentemente sfruttamento: esso è in primo luogo «lavoro», cioè un modo di modellare globalmente la riproduzione sociale complessiva e di determinare l'unità sostanziale di essa. Il comunismo, dunque, può soltanto essere definito in termini di *legame sociale alternativo*, cioè di ricostruzione globale non solo del mondo della distribuzione (da far diventare più «equa» e meno «ingiusta»), ma soprattutto della riproduzione sociale complessiva. Non si tratta dunque soltanto di lavorare meno, e di conquistare così tempo libero come tempo di vita (come propongono molti meritevoli teorici, di cui citiamo qui soltanto colui che a nostro avviso è il migliore, André Gorz); e non si tratta neppure soltanto di lavorare in modo diverso in fabbrica o in ufficio, riconquistando la ricchezza della professionalità artigiana perduta (come hanno proposto altri ottimi teorici, di cui ricorderemo soltanto il più dotato, Harry Braverman). Si tratta, pur tenendo conto delle legittime istanze di un Gorz e di uno Braverman, di andare oltre la dicotomia illusoria fra tempo di lavoro e tempo libero, per comprendere che la sfida comunista al capitalismo è ancora più grande e difficile: il comunismo è un legame sociale complessivo radicalmente diverso dal legame sociale che unisce ferreamente insieme gli agenti della produzione capitalistica, sia

direttivi che esecutivi. Sarebbe facile e bello se il comunismo non fosse altro che un modo equo di distribuire i beni forniti dalla produzione sociale; basterebbe in proposito vincere l'egoismo (e ce l'avremmo già fatta, visto che siamo già riusciti ad andare sulla luna); le cose sono più difficili, e La Grassa ha il merito di proporre un modello «scientifico» di modo di produzione capitalistico che include espressamente questa difficoltà anziché occultarla (ed è questa la ragione per cui gli sono sempre stati preferiti innocui chiacchieroni esistenzialisti, di sesso indifferentemente maschile o femminile).

Verso un nuovo paradigma comunista inedito ed inaspettato

Le delicate innovazioni teoriche proposte da marxisti come Bontempelli e La Grassa sono a nostro avviso soltanto l'«antipasto» di un banchetto che deve ancora essere nell'essenziale imbandito, se vogliamo che la crisi del marxismo sia produttiva di un salto di paradigma. Contro gli apologeti dell'eternità del capitalismo, che ripetono che il marxismo è finito, irrevocabilmente finito, e che appartiene ormai all'archeologia ideologica dell'Ottocento e del Novecento, molti marxisti e comunisti rimasti tali si autoassicurano sostenendo che il comunismo ha certamente avuto una crisi storica e un collasso politico, ma tutto questo non implica che vi sia stata una parallela crisi teorica: la teoria era giusta, ma è stata male applicata, e soprattutto gli uomini hanno «tradito».

Riteniamo questa posizione gravemente fuorviante, e abbiamo scritto libri come questo con l'esclusiva intenzione di controbatterla. In questo momento prevale certo un'atmosfera culturale generale che «non si aspetta» una rinascita del marxismo. Se essa avverrà, sarà in buona parte inaspettata. Il problema fondamentale sta a nostro avviso nel fatto che tre grandi categorie di persone agiscono potentemente per rendere impossibile questa rinascita. In primo luogo, il ceto dei politici e dei sindacalisti, che tendono irresistibilmente alla «riduzione della com-

plessità» sociale, e che non a caso stanno pilotando un passaggio dalla politica intesa come rappresentanza (che trova nel metodo elettorale «proporzionale» la sua forma naturale) alla politica intesa come spettacolo, manipolazione e decisione oligarchica contrattata fra *lobbies* finanziarie e mediologiche (che trova nel metodo elettorale maggioritario uninominale la sua forma naturale). In secondo luogo, il ceto dei professori universitari, questi sacerdoti della trinità formata dal Settorialismo, dalla Specializzazione e dalla Segmentazione del sapere, i quali si vantano talvolta di non essere superstiziosi perché non credono in Allah o nella Trimurti indù, e poi credono che la totalità sociale si divida veramente nei campi separati dell'economia, del diritto, della sociologia, della filosofia, eccetera (superstizione, questa, di fronte a cui persino la dea fenicia Tanit era razionalismo puro). In terzo luogo, il ceto dei giornalisti, questi sacerdoti della trinità formata dalla Chiacchiera, della Curiosità e dall'Equivoco (per usare i termini impiegati da Heidegger nel 1927 in una sua insuperata formulazione), i quali sono ormai i portatori empirici dell'avvenuta sottomissione reale dell'opinione pubblica al capitale; opinione pubblica che (come intuì il giovane Habermas non ancora del tutto riconciliatosi con il capitalismo) è oggi qualcosa di pienamente incorporato nei meccanismi generali della riproduzione capitalistica, e ha pertanto superato da tempo quel livello di «sottomissione formale» indagato da un Balzac o da un Maupassant. Non ci illudiamo: politici, sindacalisti, professori e giornalisti faranno il possibile per impedire qualunque rinascita del marxismo, e questo non perché siano «cattivi» o «ben pagati» (anche se, ovviamente, questo non guasta), ma perché il loro compito strutturale, organico, è proprio questo.

Se la rinascita del marxismo sarà inaspettata, la modalità della sua riformulazione radicale sarà probabilmente inedita. Ripetiamo qui per comodità del lettore cose che abbiamo già detto nel corso di questo libro, dal momento che non vogliamo lasciarci scappare nessuna occasione per insistere sui due termini di «innovazione» e di «paradigma». Per quanto riguarda il modello marxiano, è probabilmente fuorviante la sua riproposta nei vecchi termini dell'opposizione fra struttura e sovrastruttura. Il

«primato» della struttura non è stato infatti in passato correttamente inteso come «primato del modo di produzione» e delle sue leggi di riproduzione sulle formazioni economico-sociali (se infatti fosse questa la «struttura», chi scrive sarebbe certamente per il pieno mantenimento del suo primato ontologico sulla sovrastruttura), ma come primato dello sviluppo delle forze produttive (intese come scienza, tecnologia, produttività industriale, da cui la sciagurata teoria antimarxista della cosiddetta «rivoluzione tecnico-scientifica»), oppure come primato dei rapporti di produzione ridotti a puro scontro di classe (da cui tutti gli operaismi o i populismi che si occupano soltanto di come prendere il potere, e mai di come gestirlo veramente). Questa distinzione era comprensibile in un'epoca in cui il plusvalore relativo era meno importante del plusvalore assoluto, e in cui le forme culturali non erano ancora state realmente sottomesse al capitale; ma con l'avvenuta sottomissione reale delle sovrastrutture alla struttura si verifica un'integrazione organica che sconsiglia la riproposizione dell'opposizione nella sua vecchia forma.

Per quanto riguarda la storia del marxismo, riteniamo fuorviante la sua ricostruzione in termini di opposizione fra ortodossia (Engels, Kautsky, Lenin, Stalin, Togliatti) ed eresia (Rosa Luxemburg, Pannekoek, Trotsky, Mao Tsetung, Panzieri, Negri). Questa opposizione è spesso meramente politica, o storico-politica, e si limita a descrivere lo svolgimento delle scissioni e delle contrapposizioni fra maggioranze e minoranze, ma non entra quasi mai nel merito dei paradigmi teorici di riferimento, che quasi sempre erano comuni a ortodossi e ad eretici (Togliatti e Bordiga erano concordi nel negare al capitalismo la capacità di sviluppare le forze produttive, e Stalin e Trotsky concordavano pienamente sulla necessità di garantire al partito comunista un rigoroso monopolio politico nella transizione).

Per quanto concerne, infine, il quadro filosofico fondamentale dove collocare la riformulazione del comunismo, abbiamo visto in precedenza (e qui lo ripetiamo) che gran parte delle opposizioni tradizionali deve essere radicalmente rivista. È fuorviante l'opposizione fra socialismo e comunismo, se essa viene intesa come separazione temporale fra i due momenti, con la conse-

guenza inevitabile di pensare il socialismo come regno dello stato e del mercato, ed il comunismo come regno dell'esaudimento armonico di bisogni naturali in condizioni improbabili e utopiche di comunità non statuali e di comunanze non mercantili. È fuorviante l'opposizione fra destra e sinistra, che mantiene una sua robusta legittimità quando la «sinistra» è ancora parzialmente esterna all'omologazione nel sistema politico-culturale capitalistico, ma che la perde quando quest'ultima ne diventa un'appendice organica. È fuorviante l'opposizione fra progresso e conservazione, che mantiene una sua robusta legittimità in presenza di residui precapitalistici, ma che la perde quando la generalizzazione capillare del legame sociale capitalistico fa diventare spesso la «conservazione» di comunità solidali e di valori etico-politici non omologati migliore del «progresso» nell'integrazione subalterna. È fuorviante l'opposizione fra laicismo e religione, che mantiene una sua robusta legittimità in presenza della pretesa feudale delle chiese di intervenire giuridicamente su comportamenti individuali in nome di dogmi rivelati, ma che la perde quando la forma prevalente di religione non è più la fede nell'esistenza di un demiurgo astronomico interstellare (che farebbe diventare il *big bang* un vero e proprio «peto di Dio»), ma è la credenza nell'inesorabile destino dell'Economia capitalistica e delle sue Leggi divinizzate. È fuorviante l'opposizione fra Borghesia e Proletariato, che mantiene la sua robusta legittimità in presenza dell'alterità ottocentesca fra cappelli e berretti, tube e coppole, ma che la perde nella fusione novecentesca delle due soggettività: fusione, questa, che fa a nostro avviso venir meno definitivamente la «grande narrazione» incentrata su soggetti pieni, che garantiscono con il mantenimento della loro identità iniziale la realizzazione finale del loro progetto originario, e anche la «grande rappresentazione» basata sulla lotta interminabile fra due personaggi, l'uno ricco e antipatico, l'altro povero e simpatico, con la populistica e illusoria vittoria finale del secondo sul primo. È fuorviante l'opposizione fra Classe Operaia e Burocrazia, se essa nasconde demagogicamente il fatto che la «burocrazia» non è altro che il nome che viene dato all'incapacità sociale della classe operaia di esercitare la sua rappresentanza

direttamente, trattandosi appunto di una classe non di imprenditori individualisti, ma di salariati dipendenti, che non possono fare a meno strutturalmente di farsi «rappresentare» da un ceto politico-sindacale non appena si passa dal livello della fabbrica a quello dello stato e dell'economia. È fuorviante l'opposizione fra razionalismo e irrazionalismo, che mantiene una sua robusta legittimità quando si pretende che l'astrologia sia eguale alla chimica e la lettura dei tarocchi alla radiologia (ma questo non lo pensano neppure i cartomanti!), ma che la perde quando si dimenticano Freud e Foucault, cioè la determinazione psichica inconsapevole del nostro comportamento pubblico e privato e la funzione di legittimazione del potere da parte del sapere, e soprattutto quando si dimentica che il comunismo non potrà mai essere una «scienza» nel senso del razionalismo, dato il suo carattere prevalentemente antropologico. È fuorviante l'opposizione fra idealismo e materialismo, che dimentica l'oggetto unitario del sapere filosofico, l'Essere come astrazione dell'unità contraddittoria del lavoro sociale complessivo, e si inventa un dualismo rigido e presupposto fra soggetto e oggetto, che finisce con il classificare «dalla parte giusta» pensatori che non ci dicono nulla su questa astrazione e «dalla parte sbagliata» altri pensatori (da Platone a Hegel) che invece ce ne danno informazioni preziose. È fuorviante, infine, l'opposizione fra dialettica e differenza, che dimentica che la dialettica è bensì lo svolgimento contraddittorio di due opposti in correlazione essenziale, e non solo lo scontro contingente fra due contrari in casuale conflitto, ma che la formazione irreversibile delle differenze ontologiche fra libere individualità integrali è proprio il contenuto essenziale del comunismo moderno, al di là e contro ogni sogno organicistico della ricomposizione collettivistica del singolo nel Tutto.

Ci siamo qui limitati ad una riesposizione sintetica e abbreviata di temi già sollevati nei precedenti capitoli per ricordare ancora una volta al lettore che la riformulazione filosofica del paradigma teorico del comunismo è un compito gigantesco. Questa riformulazione, inoltre, non è che una parte, relativamente piccola, di un problema ancora maggiore. Siamo infatti in attesa di ricostruzioni *storiche* convincenti che ci dicano che cosa è vera-

mente successo al tempo di Stalin e perché dopo il 1956, da Krusciov a Breznev a Gorbaciov, il comunismo storico di stato si è rivelato irriformabile. Siamo in attesa di analisi *sociologiche* accurate, che non si limitino a ripeterci ciò che già sappiamo (che cioè c'è ancora la classe operaia di fabbrica, la piccola borghesia impiegatizia e il capitale finanziario), ma che ci illuminino sulle vere tendenze di fondo del tramonto delle vecchie classi e della formazione di classi nuove. Siamo in attesa di diagnosi *economiche* aggiornate, che non si limitino a dirci che la privatizzazione del capitale pubblico formatosi nei tempi del contenimento keynesiano del comunismo burocratico di partito è una necessità sistemica per integrare l'economia italiana nell'azienda-Europa, questo stupendo sogno federalistico il quale, da Carlo Magno ad Altiero Spinelli, deve finalmente renderci concorrenziali con l'azienda-Giappone e l'azienda-USA.

Chi scrive, tuttavia, è in attesa di una particolare analisi, di tipo *psicologico* e *antropologico*, che ci dia finalmente l'*identikit* di un nuovo tipo di comunista, che sappia elaborare compiutamente il lutto della morte del precedente tipo storico di comunismo per affrontare le nuove contraddizioni del capitalismo nella loro irripetibile specificità. Questa analisi, però, è l'unica che non verrà mai, per la semplice ragione che un profilo antropologico nuovo non può essere descritto o dedotto; esso è il prodotto inedito, e spesso inaspettato, di configurazioni sociali ancora imprevedibili, che potremo soltanto pallidamente «evocare» nelle poche pagine della conclusione.

Conclusione

Sulla porta della vecchia casa, in cui per quasi un secolo hanno vissuto i loro genitori e i loro nonni, i comunisti di questa fine secolo si congedano dalle loro vecchie visioni del mondo. Questo congedo interminabile, che come abbiamo scritto nell'introduzione ricorda gli «arrivederci alla polacca» di cui parlano gli americani, e in cui non si riesce proprio ad andarsene, durerà ancora molto tempo, e ci accompagnerà fin dentro il Terzo Millennio. Se però questo avviene, è necessario che non ci si limiti a sollecitare con impazienza i ritardatari, ma bisogna capire fino in fondo le ragioni di questo ritardo. I paradigmi teorici non si cambiano come i cappotti, o come i calzini. Essi crescono addosso agli uomini, ne modellano i sogni e le speranze, ne determinano i comportamenti politici, si introducono fin dentro il loro immaginario, e provocano infine i due massimi sentimenti «militanti», la soddisfazione e l'irritazione. Chi scrive, ad esempio, è consapevole che le pagine precedenti provocheranno nei diversi lettori una gamma di reazioni. L'eventuale irritazione è meglio dell'indifferenza, perché spinge a contrapporsi e a definirsi, e chi si contrappone e si definisce in opposizione a qualcosa è costretto a «dare le ragioni» a se stesso di quanto fa. Non bisogna mai disprezzare l'irritazione; in natura essa è una forma normale di contatto fra organismi viventi.

Ma è soprattutto necessario capire il perché dell'inevitabile lentezza dell'arrivederci alla polacca. Leggiamo ad esempio qualche libro tratto dall'abbondante memorialistica, quasi sempre autobiografica, dei militanti comunisti formatisi negli anni Venti, Trenta e Quaranta (Vidali, Roasio, Clocchiatti, Vaia). A differenza della leva deideologizzata di politicanti opportunisti degli anni Sessanta, che ha sistematicamente scavalcato e annullato quella parte di coetanei devota e disinteressata (ma, lo ripetiamo, ciò avviene per *ferree* ragioni sistemiche dalle leggi di

cooptazione delle *élites* politiche in contesto parlamentare-rappresentativo) che si ispirava all'esempio della generazione precedente, questa «leva classica» ha sempre mostrato un genuino interesse per la cultura e l'ideologia. Si trattava, però, di una cultura e di una ideologia fortemente finalizzate alla militanza e all'appartenenza di partito, all'interno di un profilo complessivo che entrò in crisi proprio quando il nesso militanza-appartenenza non fu più in grado di confrontarsi con la nuova situazione storica, largamente imprevista. Il nesso militanza-appartenenza, lungi dall'essere un equivoco o uno sbaglio, era la forma storica ideale per il doppio compito della costruzione del socialismo e della lotta contro il fascismo e il nazismo. Un fortissimo senso di identità, inevitabilmente «separata» dal più vasto mondo dei «non compagni», è stata la modalità fisiologica di esistenza storica del comunismo storico novecentesco. Tutto ciò, lo ripetiamo, appartiene alla «grande storia», e non può diventare oggetto di rimozione. Si tratta, inoltre, di qualcosa che accomuna il militante ortodosso «stalinista» e il militante eterodosso «trotskista» (e sono impressionanti le analogie psicologiche e intellettuali che hanno legato questi acerrimi nemici: spirito di sacrificio, subordinazione degli interessi personali e familiari a quelli dell'organizzazione, fiducia nella vittoria finale pur in mezzo alle peggiori traversie, senso di inutilità, angoscia e solitudine in caso di espulsione dall'organizzazione). È legittimo chiedersi: non è pericoloso «congedarsi» da questi elevati sentimenti? Non sono forse questi sentimenti elevati di militanza e di appartenenza, di disponibilità alla disciplina e al sacrificio, eccetera, l'imprescindibile base antropologica per una rifondazione del comunismo?

Si tratta di domande che ci poniamo da anni. Alla base di queste domande, infatti, c'è l'interminabilità del *polish good-bye*. Si sa, infatti, ciò che si perderebbe andandosene, mentre non si sa che cosa si può guadagnare in un luogo ancora sconosciuto. In un saggio come questo, evidentemente, non si può affrontare seriamente questo problema, se non nei suoi termini più generali ed astratti. Una cosa, però, è possibile dirla: un mutamento di paradigma teorico, come quello che abbiamo ossessivamente

proposto in questo libro attraverso l'«occasione» del riferimento storiografico al pensiero di altri, non può lasciare immutata la modalità antropologica di concepire l'identità, la militanza, l'appartenenza, la rappresentanza di un partito comunista. La contrapposizione fra rottura e continuità è dunque del tutto astratta. In breve: il solo modo di essere all'altezza della continuità ideale con la grande militanza comunista del Novecento, ortodossa o eretica che sia, consiste proprio nel prendere coscienza della necessità di una forte discontinuità storica. Si tratta di un fenomeno che si è già presentato molte volte nella storia, e che non deve pertanto spaventarci. Dal momento che a questo punto del libro il lettore dovrebbe già aver riflettuto sulle nostre considerazioni a proposito di Gramsci, potremo riformulare il problema così: non siamo più in una fase di «guerra di posizione», ma siamo entrati in un periodo di «guerra di movimento»; in un simile periodo si richiedono al soldato doti diverse. E due sono allora i problemi che si pongono subito: vi è ancora una dimensione nazionale, italiana, della teoria, oppure siamo entrati ormai in una irreversibile dimensione cosmopolitica, o internazionale che sia?; ed ancora: quali saranno le forme politiche che potranno in un futuro ragionevole farsi carico di una teoria comunista rinnovata? Due grandi, cruciali domande, con le quali intendiamo chiudere questo saggio sui «cattivi maestri» del marxismo italiano.

Sulla prima questione, chi scrive ritiene che il «marxismo italiano» sia finito, irrevocabilmente finito, e che l'espressione non abbia più alcun senso storiografico determinato, al di là dell'indicare un insieme di scritti vergati in lingua italiana da gente che ha il passaporto italiano in tasca. Il termine «marxismo italiano», quando esso aveva ancora un senso, ha volta a volta indicato la ricezione in Italia del nascente marxismo tedesco (Labriola), l'elaborazione di una rivoluzione in Occidente a partire dai dati storici e sociologici della realtà italiana unitaria (Gramsci), il supporto culturale di riferimento della via italiana al socialismo (Togliatti). A nostro avviso i recenti giganteschi processi di internazionalizzazione del capitale, che hanno provocato la crisi epocale della regolazione statuale di tipo keynesiano, hanno fini-

to con il far scomparire il «presupposto territoriale» del marxismo italiano stesso, l'autonomia economica e sociale dello stato nazionale nato nel 1861. Ciò non significa affatto, beninteso, né un accoglimento delle tesi separatiste di un Bossi (cui chi scrive è fieramente avverso), né un'accettazione delle compatibilità dell'integrazione europea di Maastricht (che chi scrive ritiene quanto di più simile al fascismo possa esistere oggi, per le devastanti conseguenze che produrranno sui ceti economicamente più deboli). Intendiamo soltanto dire che il «marxismo italiano» è finito, ed è una vera fortuna culturale e filosofica che sia finito: confrontarsi direttamente con i punti alti di ciò che un tempo era chiamato «pensiero borghese», come la severa teoria weberiana del disincantamento del mondo, e non più con teorie provincialotte e arretrate, come il cattolicesimo di Gioberti o il metodologismo di Croce, non potrà che farci del bene. Da almeno due decenni, ormai, l'uso internazionale del pensatore marxista italiano più noto, Antonio Gramsci, prescindeva completamente dall'Italia: il «gramscismo internazionale» oscilla in un arco di significati che vanno dalla valorizzazione delle forme di cultura popolare all'enfatizzazione della «società civile» e del suo primato rispetto alla regolazione statuale. La fine del marxismo italiano è anche, paradossalmente, un portato derivato della fine del sistema dei partiti così come li abbiamo conosciuti dal 1945 al 1992, nella loro lottizzazione sfrenata delle tradizioni italiane (da Mazzini a Croce, da Garibaldi a Gramsci, da Gioberti a Sturzo). Entriamo in una nuova dimensione, apertamente cosmopolitica, ed è veramente un bene. Sappiamo che la tradizione terzinternazionalista ha distinto fra internazionalismo, buono, e cosmopolitismo, cattivo, legando il secondo termine alla borghesia e alla piccola-borghesia: il proletariato sarebbe stato ad un tempo nazionale (non nazionalista) e internazionalista, mentre la borghesia sarebbe stata cosmopolita, cioè sradicata ed antinazionale. Questa distinzione potrà forse ancora funzionare per il capitale finanziario transnazionale (è evidente che Gianni Agnelli, con i suoi alloggi di lusso a Parigi e New York, è cosmopolita, mentre il pensionato di Teramo è fortemente nazionale), ma non funziona per il dibattito culturale e ideologico. Il marxi-

smo del futuro dovrà essere cosmopolitico, apertamente cosmopolitico, e un buon corso di inglese e di francese sarà sempre preferibile all'agitare bandierine tricolori piantate su «pensieri», come se questi ultimi fossero cavoli. In breve: il cosmopolitismo teorico è solidale con l'internazionalismo politico, ne è anzi la forma filosofica adeguata, in piena e consapevole analogia con l'illuminismo settecentesco, che era infatti pienamente cosmopolitico (e dove non lo era, non era che il supporto strumentale del dispotismo illuminato nobiliare).

La seconda questione è più delicata e complessa. In più di cento anni di storia, il movimento operaio ha prodotto a nostro avviso tre fondamentali forme organizzative: il partito socialdemocratico-laburista, che si legittima con una teoria di tipo evoluzionistico-fabiano (chi scrive considera sostanzialmente omogenee le forme tedesche, socialdemocratico-evoluzionistiche, e le forme britanniche, fabiano-laburistiche); il partito bolscevico-comunista, che si legittima con una ideologizzazione artificiale della teoria di Marx, adattata a compatibilità di partito e di stato; i consigli anarcosindacalisti di democrazia diretta, che si legittimano con il riferimento all'unità di autogoverno politico e di autogestione economica (Bakunin, Sorel, Pannekoek, eccetera). Queste sono naturalmente soltanto tre forme pure e «perfette», dal momento che nella realtà si incontrano generalmente forme miste (così come i modi di produzione esistono soltanto nella forma concreta di formazioni economico-sociali): ad esempio il partito comunista italiano, dal 1944 al 1989, è stato l'unione di una forma organizzativa bolscevico-comunista con un contenuto economico e amministrativo socialdemocratico-laburista, in presenza di un'ideologia anarcosindacalista tollerata come sfogatoio marginale (Ingrao). Nel contesto del nostro discorso, è necessario rilevare che nessuna di queste tre forme politico-organizzative ci sembra in grado di accettare veramente l'innovazione teorica, e di andare perciò al di là di quell'ideologia (da noi battezzata nell'introduzione «ideologia italiana») che vede la subordinazione strutturale della produzione teorica ai tempi ed ai modi della pratica politica tattica. Ci si intenda bene: il discorso che stiamo facendo non è un discorso che concerna le

nostre tesi, cioè quelle che abbiamo proposto in questo saggio; esse potrebbero essere tutte sbagliate, mediocri e fuorvianti, e potrebbero essere giuste e feconde delle tesi assolutamente opposte alle nostre; il problema è generale, e verte sulla capacità di una forma politica di farsi permeare o meno da una innovazione teorica, qualunque essa sia. Vi è allora una dimensione generale del problema, e tre dimensioni specifiche particolari.

La questione generale è stata a suo tempo posta in modo insuperabile da Platone nel VI libro della *Repubblica*, a proposito della nave di cui parla Socrate: se la guida del timone comporta per marinai potere, ricchezza ed onore è *inevitabile* che al timone vadano non i più competenti, ma i più astuti, manovrieri, robusti e spregiudicati. È questa una verità magari banale e generica (indubbiamente, non è «storicamente determinata», per dirla con Galvano Della Volpe), ma anche sacrosanta. Chi non la comprende, non comprenderà mai in che modo Craxi ha potuto distruggere il partito di Turati, e Occhetto sciogliere il partito di Gramsci. I meccanismi di cooptazione e di rappresentanza della politica capitalistica, al di là delle ingenue concezioni di Norberto Bobbio, sono ferreamente congegnati per riprodurre continuamente l'indecorosa rissa che si svolge sulla nave di Socrate: la vittoria di Giusy La Ganga su Antonio Gramsci è sicura come la vittoria del Milan sulla squadretta dell'oratorio di Lambrate.

La dimensione particolare del problema è stata già ripetutamente evocata in questo saggio, e la ripetiamo qui per pura comodità del lettore: le tre forme organizzative sopra ricordate producono una inesorabile sottomissione reale della teoria alla loro riproduzione sistemica, e scartano dunque automaticamente ciò che è incompatibile con questa riproduzione. In questo senso, chi crede che esista veramente un «dibattito teorico» dentro una forma organizzativa è altrettanto ingenuo di chi pensa che vi sia equità nel capitalismo. La forma organizzativa socialdemocratico-laburista, essendo ministerialista, riformista, compatibilista in economia, governativa ad oltranza, scarta tutte le analisi di tipo rivoluzionario ed anti-imperialista, o meglio le mantiene in un ghetto tollerato e ininfluente. La forma organizzativa comunistico-bolscevica, basandosi sulla doppia risorsa

della militanza e dell'appartenenza (al servizio della rappresentanza), scarta tutte le versioni del comunismo che non «servano» alla sua riproduzione sistemica. Le cose non vanno meglio, però (anzi a nostro avviso vanno peggio), per tutte le teorie consiliaristiche, anarchiche, anarcosindacaliste e «movimentiste», perché queste ultime sono particolarmente mistificatorie, basandosi su di una inesistente autoattività permanente di una «base» energeticamente iperattiva (che ovviamente non può esistere). Chiunque abbia un minimo di esperienza politica sa perfettamente che i più grandi «movimentisti» sono quasi sempre i peggiori burocrati, perché la «rappresentanza» di un movimento fluido e senza regole è necessariamente più arbitraria e verticistica della «rappresentanza» di un partito strutturato con regole certe (in Italia vi sono esempi particolarmente comici di «burocratismo movimentista» che si possono trarre dal movimento verde, dai radicali tirannico-carismatici di Pannella, eccetera).

E allora, che fare? Già, che fare. In breve: il che fare consiste nel trovare una forma organizzativa in grado di accettare l'innovazione teorica, di valorizzarla, e di produrre un'unità fra teoria e pratica non basata sulla falsa coscienza. Chi scrive ritiene che si tratterà probabilmente di una *quarta* forma organizzativa, distinta dalle tre sopra ricordate. Allo stato attuale, questa affermazione è poco più di una scommessa alla Pascal, perché non sappiamo assolutamente disegnare una «ingegneria organizzativa» che ne delinei le strutture essenziali. Ciò che vorremmo però sottolineare è che un simile modo di porre il problema è sbagliato alla radice. Non esistono geni che arrivino dagli spazi galattici per «dirci» quale sarà la forma organizzativa migliore del comunismo: a suo tempo Lenin non si inventò il *Che fare?*, ma si limitò a sistematizzare e a generalizzare qualcosa di già esistente, una disponibilità militante di un certo tipo che si basava a sua volta su una determinata antropologia sociale diffusa nella Russia dei primi anni del Novecento. Le difficoltà della rifondazione comunista oggi stanno proprio nel fatto che non sappiamo ancora esattamente quale sarà il tipo antropologico diffuso del comunista del Duemila, e su quali basi esso definirà la sua identità, la sua individualità, le nuove modalità della sua appartenenza e an-

che della sua militanza (perché non crediamo che queste ultime spariranno: certo, si modificheranno radicalmente).

È necessario imparare da alcuni altri grandi organizzatori, come Paolo di Tarso e Giovanni Calvino. Paolo si occupa certamenti di minuti particolari organizzativi delle prime comunità cristiane, ma imposta soprattutto la «teoria generale» antropologica del regno di Dio. Calvino sarà a Ginevra un grande dirigente politico, ma prima si occupa di questioni molto più astratte e fondanti, dalla fede alla predestinazione alle opere. I comunisti oggi sono molto al di sotto di questi due grandi esempi. In breve: ritengono che l'ingegneria organizzativa sia più importante dell'antropologia filosofica, laddove solo la seconda può nutrire veramente la prima. Certo, ci vogliono entrambe, e chi scrive non lo nega per nulla, anche se, come Lenin, deve «storcere il bastone da una parte» per raddrizzarlo, avendolo gli altri piegato per decenni dall'altra parte.

Quando il bastone sarà diritto, avremo una rifondazione comunista. Prima di quel momento, che forse non tarderà, non è male studiare Bobbio e Severino, Geymonat e La Grassa. È un buon modo per scaldare i muscoli, e per non dimenticare che i muscoli si scaldano *per gareggiare in prima persona*, e non per limitarsi a tifare sulle gradinate facendo la *ola* e mangiando *popcorn*.

Nota bibliografica generale

Tutti sanno che conoscendo la lunghezza del raggio è possibile determinare la circonferenza. Come il raggio di un cerchio, le teorie hanno una certa lunghezza. Il marxismo teorico novecentesco, nella sua ortodossia così come nella maggior parte delle sue eresie, aveva un raggio sufficiente per combattere con successo gli effetti negativi dell'economia capitalistica pur all'interno della riproduzione globale complessiva del modo di produzione capitalistico nelle sue «transizioni lavorative» interne. Il suo raggio era invece insufficiente per fuoriuscire dal capitalismo, e si tratta allora di disegnare un raggio filosofico più lungo. A nostro avviso il marxismo teorico novecentesco non era «sbagliato», ma troppo «corto». Tutto questo saggio si ispira a questa idea fondamentale, e tutte le ripetizioni di cui è costellato (il lettore noterà che alcuni temi che riteniamo cruciali sono proposti quattro o cinque volte in contesti simili) sono giustificate da questa intenzione: mettere le basi per una teoria di raggio più «lungo». La ricostruzione di alcune vicende del marxismo italiano, politiche (PCI, gruppi minoritari del Sessantotto, eccetera) e teoriche (Geymonat, Luporini, Colletti, eccetera), ci è servita *esclusivamente* per discutere del futuro (e invitiamo il lettore a rileggere i versi di Frost con cui abbiamo aperto questo saggio). Questa ricostruzione non è quasi mai divertente (si leggano i versi di Kavafis), e soprattutto dividerà i lettori a seconda delle loro opinioni preesistenti (si leggano i versi di Giudici). Tutto questo è inevitabile. La presente bibliografia è pertanto orientata al solo suggerimento teorico, e non bisogna chiederle nulla sul piano della esaustività e della completezza.

Ci siamo serviti di due ricostruzioni della storia del marxismo italiano inedite nella nostra lingua: A. Tosel, *Marx en italiques*, TER, Mauvezin 1991, e J.P. Potier, *Lectures Italiennes de Marx, 1883-1983*, Presses Universitaires de Lyon, 1986. Tosel si occu-

pa soprattutto dell'elaborazione gramsciana della filosofia della praxis, nel suo doppio aspetto di critica a Gentile e a Croce (anche se sopravvaluta, a nostro avviso, lo spessore filosofico di entrambi gli antagonisti di Gramsci). Potier, oltre a ricordare opportunamente figure come Loria, Pareto, Graziadei e Mondolfo, ha il merito di dedicare a personaggi come Panzieri e Napoleoni lo stesso impegno riservato a teorici più noti, come Labriola e Gramsci. Una ricostruzione veramente accurata del grande dibattito di fine Ottocento fra Labriola, Croce, Gentile e Sorel ci è data dal libro di C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Città Nuova, Roma 1977.

Chi vuole studiare Gramsci può farlo in due distinte edizioni: la prima, tematica e non critica, pubblicata in sei volumi a partire dal 1948-51 da Einaudi ed Editori Riuniti, e più volte ristampata; la seconda, critica e cronologica, pubblicata a partire dal 1975 da Valentino Gerratana, in quattro volumi (sempre Einaudi). Ci riferiamo, ovviamente, ai *Quaderni del Carcere*. Chi scrive, per ragioni di età si è formato sulla prima. La nostra interpretazione si ispira al libro di P. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, Laterza, Bari 1978. Il giovane che si vuole accostare al pensiero di Togliatti può iniziare dal volume di *Opere scelte* curato da G. Santomassimo, Editori Riuniti, Roma 1974. Gli innumerevoli scritti agiografici di togliattologia (inni sacri, epinici, laudi, eccetera) sono a nostro avviso inutilizzabili. Sempre utile la biografia di G. Bocca, *Palmiro Togliatti*, Laterza, Bari 1973. Ancora più utile, perché ricostruisce l'atmosfera dell'epoca di ferro in cui Togliatti visse, è il libro di G. Cerreti, *Con Togliatti e Thorez*, Feltrinelli, Milano 1973. Quelli di Togliatti erano proprio «altri tempi», e la contestualizzazione della sua elaborazione teorica all'epoca storica è particolarmente importante.

La comica ammissione del dirigente del PDS Piero Fassino (non potevamo occuparci della crisi del movimento comunista internazionale, perché eravamo impegnati nelle elezioni amministrative di Roma!), che è a nostro parere il vero epitaffio che racconta il «segreto» della metamorfosi mostruosa di un partito rivoluzionario in azienda parlamentare, sta in A.A.V.V., *C'eravamo tanto amati*, Napoleone, Roma 1991. Non abbiamo invece

potuto consultare le opere scelte di Occhetto, e ce ne scusiamo, perché, data la loro importanza epocale, aspettiamo l'edizione critica in brossura curata dallo stesso Fassino. Speriamo che non tardi. Non conosciamo purtroppo libri metodologicamente ispirati alla nostra interpretazione della «lunga durata» del PCI (in breve: bisogna studiare non tanto l'ideologia e la politica, quanto la cultura e l'antropologia dello «zoccolo duro» militante del partito): quello che più si avvicina è il saggio di P. Ignazi, *Dal PCI al PDS*, Il Mulino, Bologna 1992. Il PCI, è stato a nostro avviso un «fenomeno sociale globale», e bisogna partire dai suoi riti di iniziazione, identità ed appartenenza. Nello stesso tempo, bisogna studiarne sociologicamente la «rappresentanza» elettorale, indubbiamente «popolare». Alla luce degli eventi della crisi generale dei partiti del sistema politico italiano, che il 1992 ha incominciato ad evidenziare, la DC e il PCI appaiono molto più simili di quanto si è sempre pensato: grandi partiti popolari di integrazione di un'epoca di keynesismo e di fordismo, pilastri dello stato sociale, fratelli nemici di un mondo bipolare ora scomparso in direzione di un unipolarismo imperialistico per molti aspetti assai peggiore della configurazione geopolitica precedente (in particolare per i popoli del Terzo Mondo). Riteniamo che il PCI sia stato migliore della DC per una ragione di fondo che anche il non-marxista dovrebbe apprezzare: il PCI ha almeno «sognato» una società di eguali, senza ricchi e senza poveri, senza padroni e senza subalterni, anche se gli si può ovviamente imputare che il suo modello verticistico e burocratico l'avrebbe comunque resa impossibile e illusoria; la DC, invece, si è strutturata per cinquant'anni sull'assunzione presupposta di una società gerarchica diretta da un pool di vescovi, finanzieri, capitalisti, che dirigevano in nome del «bene comune» un insieme di gruppi protetti (in particolare contadini e piccola borghesia), in presenza di un clientelismo e di un «voto di scambio» apertamente proclamati. È giusto allora dare, come direbbe Sciascia, «a ciascuno il suo».

Di Asor Rosa, Tronti e Cacciari, nella loro ricca produzione, segnaliamo qui un'opera sola: A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Savelli, Roma 1965; M. Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Tori-

no 1966; M. Cacciari, *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976. Le date di pubblicazione sono sintomatiche: alla metà degli anni Sessanta è ormai matura la doppia delegittimazione culturale del togliattismo, sul versante della critica al populismo, al neorealismo e al nazionalpopolare, da un lato, e del rilancio dell'operaismo e del classismo antagonistico, dall'altro; alla metà degli anni Settanta è invece maturo l'inizio di una strategia filosofica di delegittimazione globale del marxismo, in nome del grande pensiero borghese disincantato (Nietzsche, Heidegger, Weber, Kelsen, Schmitt, eccetera). In questo senso, riteniamo sinceramente che Asor Rosa, Tronti e Cacciari non abbiano affatto «usurpato» la loro fama, ma se la siano fondamentalmente meritata.

Le tre figure di Berlinguer, Ingrao e Rossanda sono state da noi affrontate in modo radicalmente diverso da quelle di Asor Rosa, Tronti e Cacciari. Si tratta di tre personaggi storici «tipici», che esprimono qualcosa di severo che li sovrasta: l'impotenza della «sovrastruttura», ispirata alla moralità e all'austerità, di fronte ad una «struttura» che porta irreversibilmente verso l'integrazione subalterna al capitalismo (Berlinguer); la protesta interminabile come ornamento del conformismo ed il verbalismo libertario come innocuo involucro del primato del partito sempre e comunque (Ingrao); l'elzevirismo di sinistra e l'accuratezza letteraria della scrittura come sostituto permanente alla scabra severità di un paradigma culturale nuovo, secondo una modalità retorica che il Seicento barocco italiano ha ben conosciuto (Rossanda).

Grande importanza è stata invece data alle tre figure di Bordiga, Panzieri e Negri, da un lato, e alle tre figure di Bobbio, Del Noce e Severino, dall'altro. Si tratta di sei pensatori che i giovani dovrebbero veramente conoscere, se vogliono capire qualcosa della cultura italiana degli ultimi decenni. Su Bordiga si veda: A. Bordiga, *Scritti scelti*, Feltrinelli, Milano 1975; F. Livorsi, *Amadeo Bordiga*, Editori Riuniti, Roma 1976; L. Grilli, *Amadeo Bordiga. Capitalismo sovietico e comunismo*, La Pietra, Milano 1982. L'ignoranza su Bordiga è ormai a nostro avviso intollerabile. Panzieri è forse più conosciuto, grazie alla rivista «Quaderni Rossi», ma gravi equivoci continuano a permanere sulla collo-

cazione storica della sua azione. Si veda l'ampia bibliografia critica contenuta nella buona monografia complessiva di S. Mancini, *Socialismo e democrazia diretta*, Dedalo, Bari 1977. In mancanza di una ricostruzione complessiva dell'esperienza ideologica della «nuova sinistra» italiana, sono assai utili due libri che ne ricostruiscono la genesi, in un'interpretazione però (da noi non accolta) che ne privilegia il «dissenso nel PSI» rispetto al «dissenso nel PCI». Si veda S. Merli, *L'altra storia. Bosio Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Feltrinelli, Milano 1977, e A. Mangano, *L'altra linea. Fortini Bosio Montaldi Panzieri e la nuova sinistra*, Pullano, Catanzaro 1992. In quanto a Negri, non nascondiamo affatto che la sua figura ci sembra cruciale, per capire almeno due punti fondamentali: la logica complessiva del minoritarismo comunistico-estremistico degli anni Sessanta e Settanta, che fu veramente un'altra cosa rispetto al PCI e alle sue appendici politiche e culturali; la logica complessiva della fuoriuscita globale dalla tradizione del movimento operaio storico, visibile soprattutto negli scritti degli anni Ottanta. Da Padova a Parigi, dunque, il percorso di Negri ci sembra esemplare. Negri non è però per noi un vero «cattivo maestro», nonostante l'agghiacciante risata mefistofelica ed il calore della comunità proletaria percepito calandosi il passamontagna. I «cattivi maestri» sono solo quelli che contribuiscono veramente a riformare il paradigma comunista, e Negri non lo fa. Si veda l'utile intervista di A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Multhipla, Milano 1979. Chi scrive ritiene però che il libro più significativo e bello di Negri sia *La fabbrica della strategia. Trentatre lezioni su Lenin*, CLEUP, Padova 1976. Il marxismo è identificato, sulla scorta dei *Grundrisse*, con l'attualità del comunismo, mentre il nucleo del leninismo è visto nel senso tattico della congiuntura, fino all'arte dell'insurrezione. Crediamo che questo libro sia forse il più significativo per capire la «metafisica» del minoritarismo comunista italiano degli anni Settanta: la rivoluzione deve essere fatta perché è matura, ed è matura perché non c'è nessun bisogno di «costruire il socialismo», dal momento che l'estinzione della legge del valore-lavoro permette di praticare il comunismo da subito. In realtà, ciò

che si stava «estinguendo» era soltanto una fase del capitalismo (nel linguaggio di La Grassa, una «transizione capitalistica»), e la fase successiva avrebbe «estinto» sia l'ipotesi gradualista e storicista di Berlinguer sia l'ipotesi rivoluzionaria di Negri.

Fondamentali restano le decine di riviste politico-culturali degli scorsi decenni: dai «Quaderni Rossi» a «Classe Operaia», da «Nuovo Impegno» a «Contropiano», da «Quaderni Piacentini» a «Lotta Continua», da «Servire il Popolo» a «Potere Operaio», da «Democrazia Proletaria» a «Marxismo Oggi», da «Metamorfosi» a «Marx 101», da «Politica e Classe» a «Primo Maggio» (e potremmo continuare citando dettagliatamente *decine* di testate) c'è stata una fioritura ideologico-culturale gigantesca, che attende ancora un bilancio meditato. Non possiamo certo farlo qui, e ci limitiamo a dire solo questo: le decine di riviste «marxiste» italiane uscite fra il 1956 e il 1989 hanno cercato di trovare una pietra filosofale, che però non esisteva, per la trasformazione nell'oro rivoluzionario del piombo della stagnazione irreversibile del movimento operaio storico novecentesco; esse sono state dunque riviste di alchimia assai più che di chimica, di sogno assai più che di realtà. Chi scrive ha pubblicato in esse per anni decine di articoli e saggi, e ne è fiero. Nello stesso tempo, è bene riconoscere che l'impresa di mettere a punto un nuovo paradigma comunista complessivo non fu mai neppure tentata (per l'ovvia ragione che mancavano ancora le condizioni storiche minime per questo).

Abbiamo accennato alla crucialità delle figure di Bobbio, Del Noce e Severino. Essi sono per chi scrive i tre maggiori filosofi «borghesi» italiani della seconda metà del Novecento. Con il termine «borghese» (che per chi scrive è una lode e non un insulto) intendiamo: colui che interroga il marxismo dal punto di vista dello scetticismo radicale sulla possibilità ontologica del comunismo. Consideriamo mille volte più nobile e produttivo lo «scetticismo radicale» che la fede populistica del popolo di sinistra; il primo può, forse, portare a un rinnovato convincimento comunista dopo la tempesta del dubbio e la perdita della «fede»; la seconda porta inevitabilmente alla disintegrazione dolorosa della coscienza storica. Citiamo solo tre libri: N. Bobbio, *Il*

futuro della democrazia, Einaudi, Torino 1984; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978. Come tutti i veri pensatori, essi utilizzano pochissimi materiali essenziali, e con essi fanno miracoli: a Bobbio bastano due sole nozioni, separazione di principio fra politica ed economia, e invarianza delle regole del gioco formali; a Del Noce una sola, quella di male radicale che il cristianesimo accetta e che il laicismo-marxismo rimuove; a Severino una sola, quella di identità fra nichilismo distruttivo e fede nel divenire storico. Il minimo comun denominatore di tutti e tre, ovviamente, sta nel loro rifiuto testardo, sordo, pervicace, inattaccabile da qualunque argomentazione, di distinguere fra svolgimento storico del comunismo novecentesco e possibilità reale di un altro possibile comunismo del futuro. Rifiuto che connota, appunto, il loro essere «borghesi». Abbiamo detto «borghesi», non «capitalisti», perché in questo libro la nozione di «pensatori capitalisti» è riservata a coloro i quali, a nostro avviso, sono apologeti diretti della produzione capitalistica e della cultura che essa secerne, e non si limitano pertanto ad essere tragicamente scettici sul comunismo (atteggiamento che chi scrive ritiene perfettamente legittimo e plausibile), ma «si ritrovano» pienamente nell'universo capitalistico stesso (e citiamo qui Abbagnano, Colletti, Vattimo, Sylos Labini, per limitarci a personaggi evocati nel testo).

Il complesso tema del rapporto fra marxismo e filosofia è stato sottoposto ad una voluta, drastica semplificazione. In breve: la forma filosofica del discorso di tipo storicistico e progressistico è talmente debole da farle preferire in ogni caso un materialismo della corporeità e della solidarietà. Questo non significa, però, che questo materialismo sia la migliore filosofia per il materialismo storico. Per chi scrive essa resta una ontologia dell'essere sociale, anche se formulata in modo diverso da come fece Lukács nei suoi ultimi anni di vita. Citiamo qui: S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1975, e C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974 (a p. XXX di questo libro c'è l'ottima definizione dello storicismo in termini

di totalità vuota che permette l'interpolazione tattico-politica dell'empiricità).

La discussione del rapporto fra marxismo e scienza non piacerà probabilmente ai numerosi dellavolpiani e geymonattiani italiani. Ammettiamo apertamente che essa richiederebbe ben maggiore analisi. Ci interessava, però, evidenziare un solo concetto: il marxismo, ed il comunismo che ne fa parte integrante, è una filosofia, non una scienza, perché la sua natura antropologica non consente un suo trattamento sulla base dei modelli epistemologici delle moderne scienze della natura. Filosofia delle scienze e marxismo non hanno dunque lo stesso oggetto, e dunque neppure lo stesso metodo (assiomatizzazione, falsificabilità, dialettica di verità relative ed assolute, eccetera). Citiamo qui: G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969, e L. Geymonat, *Del marxismo*, Bertani, Verona 1987.

La discussione sul rapporto fra marxismo e dialettica aveva un solo scopo: chiarire che la dialettica non tratta della scissione di un intero semplice e di conseguenza non può avere come oggetto pratico la ricomposizione forzata del molteplice. Mito dell'Origine (scissione del semplice) e mito del Fine (ricomposizione del molteplice) sono due ingenuità teoriche fuorvianti. La dialettica ha come oggetto esclusivo la contraddizione degli opposti, che non è a sua volta altro che la correlazione essenziale fra contrari. Fra gli inguaribili confusionari citiamo qui senza alcuna speranza che serva a qualcosa: L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1968, e G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1979.

Sappiamo che il tema del rapporto fra marxismo ed economia è delicatissimo, e non pensiamo certo di averlo analizzato in modo sufficiente. Qui bisognava però dire che il marxismo non è una teoria economica «di sinistra», ma una critica ad *ogni* economia politica. È noto che esso ha come oggetto i modi di produzione. Etimologicamente, pro-durre viene da pro-ducere, che vuole anche dire «condurre innanzi». La pro-duzione non è pertanto semplice fabbricazione di oggetti materiali in base a tecniche, ma è organizzazione e gerarchizzazione di uomini e di rapporti umani: alcuni sono schierati avanti, e altri indietro. Il co-

munismo non è pertanto a rigore un «modo di produzione», ma è un «modo di cooperazione», in quanto si baserà (sempre che sia ontologicamente ed antropologicamente possibile: non ne siamo certo «scientificamente» sicuri) su di un co-operare egualitario di individualità libere che non verranno più «pro-dotte», cioè condotte avanti e indietro. Tutto questo è del tutto al di fuori della scienza sociale capitalistica chiamata economia politica. Citiamo qui: A. Pesenti, *Manuale di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1972; P. Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, Einaudi, Torino 1960; P. Sylos Labini, *Saggio sulle classi sociali*, Laterza, Bari 1974; C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino 1985. Non citiamo commenti su libri di Bruno Trentin, ritenendo che la fonte principale della critica economica a questo autore restino i fischi dei lavoratori italiani nei mesi di settembre e di ottobre del 1992.

Sulla discussione a proposito della natura sociale dell'URSS citiamo: R. di Leo, *Il modello di Stalin*, Feltrinelli, Milano 1977 (messa a punto spregiudicata, e a nostro avviso sostanzialmente corretta, del rapporto fra socialismo sovietico e classe operaia); A. Natoli, *Sulle origini dello stalinismo*, Vallecchi, Firenze 1979; B. Bongiovanni, *L'antistalinismo di sinistra e la natura sociale dell'URSS*, Feltrinelli, Milano 1975; P. Sweezy-C. Bettelheim, *Il socialismo irrealizzato*, Editori Riuniti, Roma 1992. L'opinione di chi scrive è la seguente: rivoluzione d'ottobre sacrosanta; assalto al cielo legittimo; comunismo come onore imperituro del XX secolo; immaturità storica generale del superamento sistemico del capitalismo; socialismo politico come raggio troppo «corto» per andare oltre il modo di produzione capitalistico; vale la pena di provarci un'altra volta, e siamo ragionevolmente convinti che questo avverrà, anche se non sappiamo come e quando.

A proposito della scuola di Francoforte si vedano: M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979; R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Chi scrive si è occupato a lungo di Bloch, Althusser e Lukács, e si permette qui la «faccia tosta» di rimandare il lettore ai suoi scritti monografici. Come dice un proverbio piemontese: 'i asu

d'Cavour, gnùn ai lauda, as laudu da sul (gli asini di Cavour, nessuno gli fa i complimenti, se li fanno da soli).

Bontempelli e La Grassa sono autori che sono stati valorizzati per il loro carattere innovativo. Bontempelli ha scritto (in collaborazione con Ettore Bruni e Fabio Bentivoglio) tre libri: M. Bontempelli-E. Bruni, *Il senso della storia antica*, Trevisini, Milano 1979; idem, *Storia e coscienza storica*, Trevisini, Milano 1983; M. Bontempelli-F. Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992. I tomi di questi volumi sono rispettivamente due, tre e tre. Da un lato, Bontempelli ha a nostro avviso il merito di esplicitare una tesi storiografica che in Italia storici come Antonio Capizzi avevano già avanzato: la categoria filosofica di Essere non può sorgere da una «pensata» geniale di Parmenide, ma si origina genealogicamente dalla proiezione dell'unità astratta del lavoro sociale complessivo, cui si vuol negare recisamente la contraddittorietà; l'idealismo, allora, è l'astrazione non-contraddittoria dell'unità sociale, mentre il materialismo diventerebbe l'accettazione della contraddittorietà che essa comporta; la dicotomia materialismo/idealismo, però, appare fuorviante, perché su questa base Eraclito ed Hegel, che accettano la contraddizione, diventerebbero «materialisti», cosa assurda; ed è dunque meglio abbandonare questa dicotomia *tout court*. Chi scrive si aspetta risultati positivi dall'abbandono di questa dicotomia, che non ha peraltro accompagnato a caso lo sviluppo del comunismo storico novecentesco. Esso, infatti, da Engels a Gorbaciov, ha perseguito l'obiettivo di «rispecchiare» le leggi dello sviluppo sociale; queste «leggi», però, sono soltanto le leggi della riproduzione del modo di produzione capitalistico; la «materia» e la «natura», una volta che siano «astratte» dalle scienze della natura e trasportate metaforicamente nei rapporti sociali di produzione, sono solo la duplicazione di questi ultimi; e questi ultimi sono quelli capitalistici.

Dall'altro, Bontempelli ha svolto egregiamente il tema del messianesimo comunista di Gesù, presupponendone l'esistenza storica. Contro questa ipotesi si vedi, fra gli altri: A. Donini, *Storia del Cristianesimo*, Teti, Milano 1977; U. Ricca, *Processo alle religioni*, Vangelista, Milano 1976; M. Craveri, *Gesù di Nazareth*

dal mito alla storia, Giordano, Cosenza 1982. Chi scrive ritiene: che su basi puramente documentarie, testuali, l'esistenza storica di Gesù non possa essere in alcun modo «provata»; che su basi abduttive, indiziarie (alla Peirce, non alla Galileo o alla Popper), è improbabile che non ci sia stato storicamente un «fatto» che viene descritto in modo tanto conforme alla dinamica messianica del contesto dell'epoca; che è pertanto ragionevolmente probabile che un messia come Gesù abbia veramente agito sotto Ponzio Pilato; che è non solo probabile, ma a questo punto quasi certo, che un simile messia non potesse che perseguire la purificazione comunista del tempio, sede della distribuzione dei beni nel modo di produzione antico-orientale (se no, che cosa mai avrebbe potuto significare la frase: seguitemi, e non preoccupatevi di nulla, perché sarete saziati? Si pensa forse che i poveri vivano d'aria, e siano «economicamente» disinteressati?).

Gianfranco La Grassa ha lavorato con valenti collaboratori, come Maria Turchetto, Marco Bonzio, Franco Soldani, Michele Cangiani, Edoardo De Marchi, Giuseppe Bazzi. Qui citiamo soltanto: *Le transizioni capitalistiche*, Ediesse, Roma 1986; *Il capitalismo lavorativo*, Angeli, Milano 1990. Abbiamo già rilevato come il concetto di pro-duzione non possa essere ridotto a ciò che Aristotele chiama l'agire poietico, che produce cioè oggetti materiali, ma debba anche includere ciò che il filosofo greco chiama agire pratico, cioè la produzione di comportamenti umani; in La Grassa entrambi gli aspetti della produzione sono tenuti presenti. Ciò che gli economisti (compresi quelli di «sinistra») intendono per «economia» non è altro che la continuazione di ciò che i greci chiamavano «crematistica»: come acquisire ricchezze. Anche qui La Grassa si distingue per la sua corretta nozione di economia come scienza dei rapporti sociali (cfr. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano 1976).

Indice dei nomi

Indice

Finito di stampare nel mese di marzo 1993
dalla GECA Srl di Milano
per conto di Vangelista Editori Snc